Opp 461 a/5

8

Opp. 4610 (5

8

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Fünfter Band.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1848.

Darstellung, Entwicklung und Kritik

der

Leibnitz'schen Philosophie.

Von

Ludwig Feuerbach.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1848.

Fg V la/58/222

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorwort.

1836 *).

Die gehaltvollste Erscheinung auf dem Gebiete der neuern Philosophie nach Cartesius und Spinoza ist — ungeachtet der allerdings höchst empfindlichen Lücken und Mängel seiner Philosophie — Leibnitz. Ihm allein hat daher der Verfasser den zweiten Theil seiner Geschichte bestimmt.

Eine besondere Darstellung von Locke, Cudworth, Glisson u. s. w. lag außer dem wesentlichen Zwecke seiner Geschichte.

Dieser sein wesentlicher Zweck — und hierin allein liegt die differentia specifica seiner Geschichte — folglich sein wesentliches Objekt

*) Diese Schrift von mir erschien zwar erst Ostern 1837, aber sie kam schon im Herbst 1836 unter die Presse.

ist nämlich nicht das, was nur die formelle Thätigkeit der Darstellung erfordert und zuläßt, sondern das, was eine positiv philosophische Thätigkeit, die Thätigkeit einer immanenten Entwicklung nicht nur möglich, sondern auch nothwendig macht.

Die Entwicklungsfähigkeit ist das Zeichen dessen, was Philosophie ist. Locke z. B. ist keiner Entwicklung fähig, keiner bedürftig. Was Locke wollte und dachte, ist Jedem bekannt, der irgend eine Geschichte der neuern Philosophie gelesen hat, nicht, was Leibnitz. Locke kann im Wesentlichen nicht mißverstanden, nicht oberflächlich behandelt werden, aber Leibnitz. Locke hat den Sinnenschein — etwas andres ist Erfahrung — für sich, Leibnitz gegen sich. Die Ansicht, daß die Sonne sich bewegt, bedarf keiner Entwicklung aus Gründen, wohl aber die, daß die Erde sich bewegt. Zwischen Locke in dieser und Locke in jener Geschichte kann daher auch nur ein formeller Unterschied statt finden; nicht so bei Leibnitz.

Die Entwicklung ist die Entzifferung des wahren Sinns einer Philosophie, die Enthüllung dessen, was das Positive in ihr ist, die Darstellung ihrer Idee innerhalb der zeitlich bedingten, endlichen Bestimmungsweise dieser Idee. Die Möglichkeit der Entwicklung ist die Idee.

Schwer ist darum die Entwicklung, leicht die Kritik. Das Fehler- und Mangelhafte verlangt nur Aufmerksamkeit, das Gute Versenkung in sich. Jenes entdeckt auch die flüchtigste Conversation, dieses

nur vertrauter Umgang. Der Fehler gibt sich durch sich selbst bloß, springt in die Augen; das Gute weilt in sich, im Innern, sich selbst genießend, gibt sich nur dem Verwandten kund. Die wahre Kritik liegt in der Entwicklung selbst, denn diese ist nur möglich durch die Sonderung des Wesentlichen von dem Zufälligen, des Unbedingten von dem Bedingten, des Objektiven von dem Subjektiven.

Das Mittel der Entwicklung ist ebensowohl eine analytische als synthetische Thätigkeit — eine analytische, indem sie nicht nur von den bestimmten, einzelnen Gedanken den allgemeinen, bestimmenden Begriff abstrahirt, sondern auch aus dem Gesagten das herauswickelt, was im Gesagten nicht gesagt ist, aber doch unentwickelt in ihm liegt, daher nur ein Objekt der Meditation, nicht der empirischen Wahrnehmung ist — eine synthetische, indem sie nur durch die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen, durch die Verknüpfung der verschiedenen, isolirten, scheinbar nicht in einer Beziehung zu einander stehenden oder wenigstens nicht in einer solchen ausgesprochenen, dem Wesen nach aber doch zusammengehörenden Gedanken die Idee ermittelt. Die Entwicklung ist daher eine genetische Thätigkeit, indem sie das, was nur als unvermittelte These erscheint, und so lange es so erscheint oder so wiedergegeben wird, unbegriffen ist, erzeugt, aus seinem Grunde ableitet. Aber sie ist nothwendig eine historisch gebundene und bestimmte Thätigkeit. Sie muß sich stets stützen auf bestimmte Data, aus denen, sei es nun direkt oder indirekt, hervorgeht, daß wirklich diese Entwicklung, diese Genesis dem wahren, unverkennbaren Sinn

und Geist des Philosophen gemäß ist. So leitet z. B. Leibnitz nirgends direkt aus dem Begriffe der Monade die Vielheit der Monaden ab. Obgleich er aber keine förmliche Deduktion der Vielheit gibt, so ist sie doch nicht von ihm vorausgesetzt oder von Außen aufgenommen, und eine Genesis derselben aus dem Begriffe der Monade historisch gerechtfertigt und begründet durch die Bestimmung z. B., daß ein wirkliches Wesen nothwendig ein Einzelwesen ist.

Das Ideal der entwickelnden Darstellung ist die organische Thätigkeit. Die Entwicklung soll Reproduktion, Metamorphose sein. Der Entwickler soll das Fremde nicht als ein Fremdes, sondern so als wäre es das Seinige, er soll es als ein durch die eigne Thätigkeit Vermitteltes, Assimilirtes wiedergeben. Sein Vorbild ist nicht die Biene, die den Blumenstaub sammelt und nach Hause trägt, sondern die Biene, die den bereits gesammelten Blumenstaub als Wachs wieder ausschwitzt.

Auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie entspricht eine Darstellung ihrer Aufgabe nur als Reproduktion. Das Objekt sind hier nicht äußerliche, sondern innerliche, immanente Handlungen des Geistes — Gedanken —, wo die Ursache in der Wirkung, die Wirkung in der Ursache bleibt. Die Intelligenz versetzt sich in ihrer Entäußerung nicht in ein fremdes Element; der Gedanke äußert sich, um wieder gedacht, nicht um etwa gesehen oder geglaubt zu werden; er bleibt stets in seiner Heimat, seinem Ursprunge. Die Kraft, die ihn

erzeugt hat, dieselbe ist es, dieselbe muß es sein, die ihn wieder erzeugt.

Man kann sich allerdings auch zu den Handlungen des denkenden Geistes in ein mechanisches Verhältniß versetzen und sie wie äußerliche Handlungen in der Weise einer Erzählung darstellen. Aber dieses Verhältniß ist kein adäquates, vielmehr ein der Natur des Gegenstandes widersprechendes. Bei einer solchen Darstellung bleibt es — den besten Fall angenommen — völlig unentschieden, ob und wie der Darsteller seinen Gegenstand erfaßt und begriffen hat. Er legt wenigstens kein objektives Zeugniß darüber ab. Er überläßt daher auch den Leser sich selbst, ohne Mittel zum Verständniß, übergibt ihm den Philosophen auf Gnade und Ungnade, und erwähnt die schwierigsten, aber auch wichtigsten Materien einer Philosophie entweder nur im Vorbeigehen, oder, was noch schöner ist, bemerkt sie nicht einmal. Ehe man mit einem einzigen Philosophen in der Entwicklungsmethode fertig wird, kann man daher recht leicht in einer bequemern Manier ein ganzes Dutzend Philosophen abfertigen — wenn anders die Philosophen dutzendweise zu haben sind.

Mit der Entwicklung ist aber zugleich wesentlich zu verbinden die rein historische Darstellung, welche den Philosophen — so viel als möglich — selbst sprechen, sich aus und durch sich selbst erklären läßt. Die subjektive Thätigkeit besteht hier nur in der Art und Weise der Verbindung seiner Worte. Je nach der Natur des Gegenstandes

und der Beschaffenheit der in den Werken des Philosophen darüber vorliegenden Materialien kann aber auch die rein historische Darstellung Entwicklung sein oder ihre Stelle vertreten. Die Entwicklung kann sich überhaupt nur auf das Wesentlichste erstrecken: sie ist nur da an ihrem Platze, wo sie nothwendig ist.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

§ 1.

Einleitung.

Die neuere Philosophie, im Unterschiede von der scholastisch aristotelischen, die Philosophie ,,juxta propria principia" ist von Geburt eine Italienerin. Dem feurigen Italiener mußte es zuerst in dem düstern Klostergebäude der Scholastik zu enge und unbehaglich werden; schon ihrer Form nach widersprach sie seinem Temperamente, seiner äußern Naturanschauung, seinem ästhetischen Sinn. Nicht ohne Bedeutung für die Zukunft war es, daß sie in Italien begann. Auch in ihren späteren, reiferen Jahren, auch in kälteren Regionen beurkundete sie ihren Ursprung, bewahrte sie die Glut des südlichen Himmels in sich. Aber nur ihre Geburts-, nicht ihre Wohnstätte fand die Philosophie in Italien. Das Schicksal der italienischen Philosophen war das Schicksal der Philosophie selbst. Bruno entfloh nach Frankreich, England und Deutschland, Campanella fand nach einer langjährigen Gefangenschaft in seinem Vaterlande in Frankreich ein Asyl. Erzeugen konnte wohl der Italiener die Philosophie, aber sie erziehen, entwickeln, ausbilden war die Sache anderer Völker.

Das der Zeit nach nächste Volk, das die neuere antischolastische Philosophie in sich aufnahm, war das englische. Aber in dem schweren

Bayerische Staatsbibliothek München

Luftkreis des englischen Utilismus' und Merkantilismus', wo der Geist nur auf den Schwingen der Phantasie und des Humors sich über die Sphäre des Beschränkten und Endlichen erhebt, fiel der geflügelte, ätherische Götterbote des Gedankens als der Mercurius praecipitatus des Empirismus nieder. Die metaphysische Philosophie erhielt sich in England nur als historische Philosophie, als Platonismus oder Aristotelismus, oder als Mystik, wie in Henri More; der eigne, productive Geist war Empirismus und Materialismus. Die Philosophie verließ daher wieder England und begab sich zu dem regeren und empfänglicheren Volk der Franzosen. Der Franzose ist empfindsamer als der Engländer, er hat einen allgemeineren, humaneren Sinn, es rollt ein spirituelles, idealistisches Princip in seinen Adern. Der Franzose erhebt sich daher mit leicht erregbarer Begeisterung über die Sphäre des Sinnlichen und Besondern zum Uebersinnlichen, zum Allgemeinen empor, aber er kann nicht den Gedanken in sich selbst festhalten und bestimmen; er findet im Denken keinen Uebergang zum Sein; der Begriff bleibt bei ihm blos ein leerer und allgemeiner Begriff; er fällt sogleich wieder herunter in die sinnliche Anschauung, wo er allein Inhalt findet. Die Philosophie machte in Frankreich zwar den Fortschritt, daß sie sich hier mehr concentrirte, ihr Thema bestimmter faßte, und so erst eine Schule gründete, während die italienischen Philosophen mehr oder weniger bloße Naturalisten waren, die auf gut Glück philosophirten, so, wie es ihnen eben ihre Anlage, ihre Individualität, ihr Naturdrang eingab. Aber der Franzose löste die Aufgabe der Philosophie nur zur Hälfte, brach gerade in der Mitte ab, aus Scheu vor den Schwierigkeiten des metaphysischen Denkens, und legte sich aus Aerger hierüber um so eifriger auf das Studium der Mathematik und Physik. Es dauerte daher nicht lange, so wurde die Philosophie als eine bloße Träumerin von dem aus England hauptsächlich eingedrungenen Sensualismus und Materialismus aus Frankreich fast gänzlich vertrieben.

Ehe aber dieses förmlich geschah, wanderte schon die Philosophie von Frankreich nach Holland. Aber hier kehrte sie nicht bei einem eigentlichen Holländer ein, sondern bei einem Individuum, in dem sich eine bedeutungsvollere Differenz, als der National-Unterschied, die Differenz zwischen Judenthum und Christenthum hervorhebt, bei einem Individuum, das als Jude geboren und erzogen war, aber vom Judenthum sich abgetrennt hatte, ohne zum Christenthum überzugehen, das die personificirte Selbstständigkeit und „Libertas cogitandi" war. Hier ruhte die Philosophie von den tumultuarischen Extremen des Idealismus' und Materialismus' aus, zwischen denen sie in Frankreich hin und her geschwankt hatte; hier reinigte sie sich von allen fremdartigen Bestandtheilen, allen Verzierungen der Phantasie, allen Umhüllungen des Anthropomorphismus und Anthropopathismus; — hier schliff sie sich Augengläser, um recht klar und deutlich zu sehen; hier gab sie ein reines, ein getreues Ebenbild ihrer selbst. Aber der Stoff, worin sie sich abbildete, war hart, war unpassend. Es war nur Steindruck, kein farbenlebendiges Bild. Für sein Zeitalter war das steinerne Bild darum auch ein wahres Medusenhaupt. Es brachte keine andere Wirkung als Gegensatz gegen sich hervor. Die Philosophie, den besseren Verstand erst von späteren Zeiten erwartend, begab sich daher jetzt, nachdem sie bereits die bedeutungsvollsten Völker der neuern Zeit absolvirt hatte, nach Deutschland. Hier reflectirte und besann sie sich über sich selbst, sammelte die verschiedenen Philosophien, und faßte sie als Arten unter dem allgemeinen Gattungsbegriff, unter der Idee der Philosophie zusammen; hier las sie die sämmtlichen Werke, die sie auf ihren Reisen im Ausland geschrieben, noch einmal durch, kritisirte und corrigirte sie, oder verwarf sie theilweise gänzlich; hier fing sie selbst die Materie, die sie bereits in Frankreich begonnen, aber von deren Fortsetzung und Vollendung sie gerade bei den wichtigsten und schwierigsten Punkten durch den unbeständigen Charakter der Franzosen abgehalten worden war, von vornen wieder an, und setzte sie mit Hülfe deutscher

Gründlichkeit und Beharrlichkeit bis in die tiefste Tiefe ununterbrochen fort. Hier in Deutschland erst machte sich die Philosophie ansässig, verschmolz sie mit dem Wesen der Nation. Zunächst wohl blieb sie der Nation noch ferne; aus Frankreich herübergekommen und immer noch im lebhaftesten Verkehr mit diesem Lande begriffen, bediente sie sich zum Ausdruck ihrer Gedanken noch der französischen und lateinischen Sprache. [1] Sie hatte überhaupt noch etwas Fremdartiges in ihrem Wesen, einen Anstrich vom französischen Esprit; sie benahm sich daher auch wie eine Fremde, die sehr sachte, galant, vorsichtig und rücksichtsvoll auftritt, um keinen Anstoß zu geben.

Zwar war von Seiten ihrer Ahnen die Philosophie den Deutschen längst bekannt und empfohlen, aber eben nicht gerade zum Besten. Luther, „der Mann Gottes" in den Augen eines großen Theils der Deutschen, hatte ja den bedeutungsvollsten und berühmtesten ihrer Ahnen, den Aristoteles, als einen „verdammten, gottlosen und schalkhaften Heiden," und mit ihm die Philosophie, denn unter keiner andern Repräsentation war sie damals vorhanden, geraden Wegs zum Teufel geworfen, sein Freund, der nachmalige praeceptor communis Germaniae, dachte auch, in seiner Jugend wenigstens, nicht besser von der Philosophie, und die Executoren dieser antiphilosophischen Gesinnung, die sogenannten Enthusiasten gingen in ihrer Consequenz soweit, daß sie alles Studium selbst für Sünde erklärten. Luther und Melanchthon kamen zwar bald zu Verstande und erkannten die Nothwendigkeit der Philosophie. Melanchthon führte selbst den Aristoteles, aber in einer vom Wuste der Scholastik gereinigten, menschenfreundlichen Gestalt, auf den protestantischen Universitäten ein, ja selbst in deutscher Sprache erschien schon im Jahre 1577 von einem Schüler Melanchthons eine Logik, die freilich nichts war als ein unschuldiges philosophisches ABC-Buch. Aber diese Anerkennung der Philosophie kam nicht aus dem innersten Grund der Seele, entsprang nicht aus einem selbst philosophischen Geiste und Triebe, aus einem innern Bedürfniß. Die Philosophie hatte eine unter-

geordnete, ihrem Wesen widersprechende, eine nur formelle *), darum unfruchtbare Bedeutung und Stellung. Die deutsche Nation hatte sich eben in der Religion von einer fremden Gewalt, der Herrschaft Roms emancipirt; die religiöse Freiheit war die wesenhafte Angelegenheit. Alle positive Thätigkeit des Geistes sog die Religion in sich. Die Theologie war der eigne, der lebendige, der gegenwärtige Geist; die Philosophie ein fremder, überlieferter, ein vergangener Geist. Dem Menschen gelingt nur, was er mit der Bedeutung der höchsten Angelegenheit, mit der Bedeutung der Religion betreibt. Aber eben die Philosophie hatte nur die Bedeutung einer weltlichen, den wesentlichen Angelegenheiten der Seele äußerlichen Wissenschaft. Der Geist hatte sein Wesen noch nicht mit der Philosophie identificirt, sich nicht in unmittelbare, lebendige Einheit mit ihr gesetzt; sie war nicht seine nächste Angelegenheit, der Inhalt ein überlieferter, die eigne Thätigkeit nur eine formelle, geistlose.

In Deutschland war daher, dem religiösen Charakter der Nation gemäß, die Emancipation der Religion jener der Philosophie vorangegangen. Während in Frankreich, England, Italien die selbstständige Philosophie außerhalb der bestehenden Religion beginnt, mit einer Abtrennung von ihr, jedoch einer solchen, die sie unangefochten bestehen ließ, mit der Entzweiung in eine Welt des Glaubens, wo nichts die Vernunft zu schaffen hat, und eine Welt der Vernunft, von der der Glaube ausgeschieden ist, so beginnt in Deutschland dagegen die Philosophie einerseits mit einer bewußten und reflektirenden Vermittlung der Philosophie und Religion, andrerseits — und zwar schon vor dieser Vermittlung — mit einer unmittelbaren Einheit mit der Religion, als Religionsphilosophie, — als Philosophie inmitten des religiösen Gemüthes und Glaubens, entsprungen aus religiösem Bedürfniß. Aber eine Religionsphilosophie, die

*) Vgl. z. B. Melanchthonis Orat. de philos. pronuntiata 1536 in Declamationum D. Phil. Mel. etc. Argentorati. T. I. p. 31—37.

unmittelbar in und mit sich selbst anfängt, nicht das Resultat der Philosophie ist, die sich darum nicht in ein System unterschiedner Organe zergliedert, das Besondere, Bestimmte, Wirkliche als ein nur Weltliches entweder draußen liegen läßt oder negirt, oder, wenn sie es in sich aufnimmt, nur mit religiösen Bildern, nicht in seiner specifischen Bestimmtheit, nicht durch sich selbst begreift, eine Philosophie, die sich nicht zum Bewußtsein ihrer selbst erhebt, nicht das Denken denkt und als Wesen erfaßt, nicht den Gegenstand in den einfachen Formen des Gedankens, sondern in verhüllenden, sinnlichen Eigenschaften oder gemüthlichen und phantastischen Bestimmungen erfaßt, sich darum nicht zur metaphysischen Idee und mit ihr auf den höchsten Punkt des Bewußtseins, der Einheit, Klarheit und Selbstthätigkeit erhebt, eine solche Philosophie ist nicht Philosophie, sondern Mystik. Kant schrieb eine Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, Jacob Böhm — der bedeutendste unter den deutschen Mystikern — eine Philosophie innerhalb der Gränzen der Religion und ihrer Vorstellungen. Aber eben darum bringt es die Mystik nicht zu wissenschaftlicher, philosophischer Erkenntniß. Die Religion, im gewöhnlichen, beschränkten Sinne erfaßt, d. h. in dem Sinne, der das Bestimmte, Besondere, kurz das Wirkliche und die sich darauf beziehende Thätigkeit als ein nur Weltliches, d. h. Eitles bestimmt und von sich ausschließt — und dieser Sinn lag selbst der Mystik eines Jacob Böhm zu Grunde, obwohl er eine naturphilosophische Tendenz hatte — zieht den Menschen ab von der Untersuchung und Erforschung der Natur der Dinge. Die Wissenschaft setzt ein unabhängiges Interesse an ihrem Gegenstande voraus, ein Interesse rein um des Gegenstandes selber willen, eine freie, concentrirte, unbedingte Hingebung an ihn; aber eben der Freiheit solchen Interesses, solcher Hingebung beraubt die Religion in diesem Sinne den Menschen; denn ihr erscheint solches Interesse, solcher Enthusiasmus, ohne den doch der Mensch nichts leistet, als eine Vergötterung des Endlichen. Das Studium der Naturwissenschaft brachte nur Früchte, als die Theologie, die Bacon in der Physik

eine unfruchtbare, gottgeweihte Jungfrau nannte, verbannt wurde, als ein freies, reines Interesse an der Natur erwachte. Großes, Unsterbliches leisteten die Künste und Wissenschaften überhaupt nur da und dann, wo und wann sie rein um ihrer selbst willen verehrt und betrieben wurden. Aber wegen dieser seiner unbedingten, freien Tendenz ist der künstlerische, der wissenschaftliche Geist nichts weniger als ein irreligiöser Geist. Im Gegentheil: nur der, welcher die Wissenschaft um ihrer selbst willen betreibt und liebt, betreibt die Wissenschaft mit Religion. Wird die Religion nicht in diesem umfassenden Sinne, sondern als eine exklusive, apparte, von aller sonstigen menschlichen, wenn auch noch so reinen und edlen Thätigkeit abgesonderte Thätigkeit erfaßt, wird sie in dem Sinne erfaßt, in welchem sie früher die Gemüther beherrschte und noch jetzt zum Theil beherrscht, so können Wissenschaft und Kunst unmöglich emporkommen. Eben deswegen bedurfte auch der Deutsche, um sich zur Philosophie als solcher zu erheben, des Vorangangs und der Erregung der Ausländer, denen, wie namentlich den Italienern (abgesehen von andern Gründen) die eigenthümliche Natur des Katholicismus, der sich mehr in die Aeußerlichkeit hinausschlägt, während der Protestantismus sich aufs Gemüth legt, die Freiheit des Geistes erleichterte, und die sich daher eher als die Deutschen zur Philosophie erhoben. [2]

§ 2.

Charakteristik Leibnitz's.

Der bedeutungsvolle Mann, der sich zuerst in Deutschland zu einer selbstständigen, produktiven Philosophie erhob, ist Gottfried Wilhelm Leibnitz (geboren gegen das Ende des dreißigjährigen Religionskrieges, am 21. Juni 1646 zu Leipzig, der Sohn eines dortigen Universitäts-Professors, gestorben am 14. November 1716 zu Hannover), ein Universalgenie ohne Gleichen, der personificirte Wissenstrieb, der litera-

rische Mittelpunkt seines Zeitalters, schon als Jüngling, ja als Knabe fast ein Gelehrter und Philosoph. Er selbst rechnet sich zu den so seltenen puellis eruditis, und erzählt von sich, daß er als Knabe an einem Tage ein lateinisches Pfingstgedicht von 300 Versen ohne Elision verfertigt, und schon vor seinem siebzehnten Jahre schriftliche Proben von philosophischen Spekulationen gegeben habe. [3] Livius, obwohl von seinen Lehrern ihm verboten, und Virgilius, den er noch im hohen Alter fast vollständig auswendig wußte, waren die Lieblings-Schriftsteller des Knaben. Schon im fünfzehnten Jahre ging er auf die Universität, zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Jena. So elend der geistige, wie politische Zustand Deutschlands unmittelbar nach dem dreißigjährigen Kriege war, so fand er doch hier Männer, die ihn befriedigten und nicht ohne Einfluß auf die Bildung und Entwicklung seines Geistes blieben. Diese Männer waren besonders Jakob Thomasius, der Vater des nachher so berühmt gewordenen Christian Thomasius, und der Mathematiker Erhard Weigel. Jener war — damals eine Seltenheit — ein gründlicher Kenner der Geschichte der Philosophie, namentlich der griechischen Philosophie. Er trug ihre Geschichte schon als eine Geschichte der Philosophie, nicht bloß der Philosophen vor. Valde adplaudebam olim juvenis Jacobo Thomasio, insigni viro, qui historiam non tantum philosophorum, sed et philosophiae mihi tractare videbatur *). Ihm verdankte Leibnitz offenbar sein frühzeitiges Studium der griechischen Philosophie, namentlich des Aristoteles. Er gesteht Thomasius, in seinen Briefen an ihn, selbst ein, daß er ihm viel schuldig sei: ingratus sum, si multa tibi debere negem. Erhard Weigel verband mit der Mathematik die Pythagoräische Philosophie, und suchte den Aristoteles mit den neuern Philosophen zu vermitteln. Ehrenvoll erwähnt seiner Leibnitz an mehreren Stellen seinen Schriften **). Er wirkte besonders

*) Op. Omn. (Dutens.) T. V. Ep. ad J. Ch. Wolfium.

**) Z. B. Theodicée § 324. § 212. und Op. Omn. T. VI. p. 311.

anregend auf ihn, und veranlaßte ihn zu eignen Gedanken, namentlich in der Mathematik, wie zur Erfindung seiner binären Arithmetik. Brucker in seiner Vita Leibnitii glaubt es auch diesem Manne zuschreiben zu dürfen, daß Leibnitz schon frühzeitig auf den Gedanken kam, die alte Philosophie mit der neuern zu vermitteln. Aber diese Idee, wenn sie auch schon in Weigel lebte, muß doch zugleich als ein Grundeigenthum Leibnitz's angesehen werden, wie denn überhaupt L. in allen Stücken ein so reiner Spiegel seiner metaphysischen Principien, ein so monadisches Wesen ist, daß Alles, was scheinbar von Außen in ihn kam, seinem eignen Grund und Boden entsprossen war. Er führte diesen Gedanken besonders in seinen Briefen an Thomasius aus, brachte jedoch die Versöhnung zwischen den Alten und Neuen nur in der Art zu Stande, daß er den Aristoteles im Sinne der mechanischen (Cartesischen) Philosophie auslegte. Indeß bleibt es immer eine bemerkenswerthe Erscheinung, daß, während in Frankreich, England, Italien die neuere Philosophie mit einer gänzlichen Verwerfung der alten oder doch wenigstens, wie in Italien, der Aristotelischen Philosophie beginnt, sie in Deutschland auf das Studium, und zwar ein lebendiges, assimilirendes Studium der griechischen, besonders der Aristotelischen Philosophie sich gründet. [4] Oberflächlich ist es deswegen, die Deutschen auf die Ausländer als diejenigen hinzuweisen, welche der Philosophie die Erfahrung zugefügt hätten. Die der Philosophie zunächst liegende und zur Grundlage dienende Empirie ist ihre eigene Geschichte. Bei jeder Gelegenheit tadelt daher Leibnitz die Reformatoren der Philosophie darüber, daß sie die alte Philosophie verwürfen, statt zu verbessern und auf ihr fortzubauen. Illustres illi philosophiae instauratores hodierni eo potius occupantur, ut sua sibi cogitata et inventa praeclare constituant atque exornent, quam ut vetera et in scolis recepta Aristotelis scholasticorumque tradita poliant atque purgent. Quum tamen non sit e re philosophiae, vetera prorsus abjicere, sed emendare potius, et quod egregium est, qualia certe sunt innumera, et praesertim, quae ipso Aristotelis textu conti-

nentur, tolerare *). Er bezeichnet darum, zum Unterschiede von dem knechtischen Zeitalter der Philosophie, welches das barbarische Zeitalter der Scholastiker war, seine Zeit als das Jahrhundert einer ausgelassenen Freiheit (nimium licentiosum seculum), wo die Menschheit in das entgegengesetzte Extrem gefallen sei **). Einige warfen Leibnitz vor, daß er nur aus Neid gegen die Neueren, und, um seine Philosophie um so mehr hervorzuheben, die Alten so anpreise, aber dieser Vorwurf ist zu unbegründet, als daß er einer Widerlegung werth wäre.

Philosophie und Mathematik, die Wissenschaften, denen hauptsächlich Leibnitz seinen unsterblichen Ruhm verdankt, waren jedoch nicht die einzigen Gegenstände, die ihn in seiner Jugend, wie in seiner späteren Lebenszeit, an sich zogen und beschäftigten. Er hatte einen schlechthin unbeschränkten Sinn und Trieb, eine Neigung zu allen Wissenschaften. Eine von seinem Vater ererbte und aus Büchern von allen Fächern bestehende Bibliothek gab ihm zu ihrer Befriedigung schon auf der Schule die beste Gelegenheit. Die Frucht dieses seines viel- oder vielmehr allseitigen Studiums, das er, semper ad discendum paratus ***), sein ganzes Leben ununterbrochen hindurch, als ein wahres perpetuum mobile, mit rastloser Thätigkeit fortsetzte, war seine immense, überall gegenwärtige, bewundernswürdige Polyhistorie, — bewundernswürdig nicht sowohl der Größe ihres Umfangs nach, als vielmehr ihrer Qualität wegen, denn es war nicht die Vielwisserei des todten Gedächtnißkrämers, sondern eine geniale, produktive Polyhistorie. Sein Kopf war kein Herbarium; seine Kenntnisse waren Gedanken, waren fruchtbare Zeugungsstoffe, animalcula spermatica. Alles in ihm war Geist und Leben; seine Konsumtionskraft Produktionskraft. Er umfaßte nicht

*) De stilo philosoph. p. 22. Op. Omn. T. IV.

**) T. VI. p. 311. Das bloße T. bedeutet immer Opp. Omn. Dutens.

***) Ep. ad Seb. Kortholt. E. 175 in: Epist. ad Diversos. Chr. Kortholt. Lipsiae 1734.

nur die verschiedensten, ja entgegengesetztesten Zweige des Wissens, sondern auch die verschiedenen Eigenschaften und Anlagen, auf denen sie allein sprossen und Früchte tragen. Alle Geistesgaben, die gewöhnlich nur getheilt sich finden, vereinigten sich in ihm: die Eigenschaften des abstrakten und praktischen Mathematikers, des Poeten und des Philosophen, des spekulativen und empirischen Philosophen, des Historikers und Erfinders — ein Gedächtniß, das ihn der Mühe erhob, das was er einmal aufgeschrieben, je wieder nachzulesen, das mikroskopische Auge des Botanikers und Anatomen, und der freie Ueberblick des generalisirenden Systematikers, die Passivität und Receptivität des Gelehrten, und die Sprödigkeit und Kühnheit des autodidakten und selbstständigen, auf den Grund dringenden Forschers. Duo mihi, sagt er selbst von sich, profuere mirifice, quae tamen alioqui ambigua et pluribus noxia esse solent. Primum, quod fere essem αὐτοδίδακτος, alterum, quod quaererem nova in unaquaque scientia, ut primum eam attingebam, cum saepe ne vulgaria quidem satis percepissem. Sed ita duo lucratus sum, primum, ne animum inanibus et dediscendis implerem, quae autoritate potius docentium quam argumentis recepta sunt, alterum, ut ne ante quiescerem quam ubi cujusque doctrinae fibras ac radices essem rimatus et ad principia ipsa pervenissem, unde mihi proprio Marte omnia quae tractabam invenire liceret*). Zu diesen seltenen Eigenschaften gesellte sich noch die merkwürdige, daß ihm, wie er gleichfalls von sich selbst bemerkt, alles Leichte schwer, aber dafür auch alles Schwere leicht gewesen sei**).

Entsprechend dem Reichthum seines Wissens war die Vielheit und Mannigfaltigkeit seiner Lebensverhältnisse. Je mehr einer weiß, desto mehr Verknüpfungspunkte hat er. L.'s Polyhistorie aber setzte ihn mit aller Welt in Berührung, mit Gelehrten von allen Fächern, mit Men-

*) Hist. et commend. Linguae charact. univers.

**) Otium hanoveran. p. 160.

schen von allen Ständen, mit Soldaten, wie mit Künstlern, mit Fürsten, wie mit Handwerkern. Sie war es auch, die ihn auf Reisen nach Frankreich, den Niederlanden, nach England und Italien führte, die ihn an den churfürstlichen Hof zu Mainz als Rath, zum Herzog von Braunschweig und Lüneburg als Bibliothekar und Hofrath brachte, später daselbst zum Historiographen und geheimen Justizrath erhob, die ihn in Wien adelte, und ihm die reichlichsten Einkünfte, die selbst aus Rußland durch Peter den Großen ihm zuflossen, verschaffte. Aber die Quelle des Ruhms und Glücks des Menschen war leider! die Quelle des Unglücks für den Gelehrten und Philosophen. Viele seiner wissenschaftlichen Arbeiten blieben unvollendet oder bloße Projekte, wie z. B. seine Nova Dynamices scientia, seine allgemeine charakteristische Sprache. Namentlich mußte die Philosophie unter dieser Masse von Beschäftigungen leiden, nicht als ob ihre der philosophischen Thätigkeit oft geradezu entgegengesetzte Beschaffenheit seinen metaphysischen Sinn verdorben und beschränkt hätte, im Gegentheil: er erhielt stets rein und lebendig seinen idealistischen Sinn, er verlor die Metaphysik, als die höchste Wissenschaft, nie aus den Augen, und bei der unendlichen Elasticität seiner Geisteskraft die Geschicklichkeit zu ihr nie aus den Händen. Aber seine Thätigkeit war zu vielfach, zu mannigfaltig, als daß er seine philosophischen Ideen in eine vollendete und zusammenhängende, systematische Darstellung und Entwicklung hätte koncentriren können. Quam mirifice sim distractus, dici non potest. Varia ex archivis eruo, antiquas chartas inspicio, manuscripta inedita conquiro. Ex his lucem dare conor Brunsvicensi historiae. Magno numero literas et accipio et dimitto. Habeo vero tam multa nova in mathematicis, tot cogitationes in philosophicis, tot alias literarias observationes, quas vellem non perire, ut saepe inter agenda anceps haeream et prope illud Ovidianum sentiam: inopem me copia facit *). Er sagt selbst an einer

*) T. VI. p. 59. 102. und T. V. p. 114.

Stelle, daß er mit seiner Theodicée und seinen übrigen Aufsätzen und Abhandlungen nur Vorläufer, avantcoureurs, seiner Philosophie gegeben habe *). Er arbeitete nicht an seiner Philosophie wie an einem fortlaufenden Werke, sondern er warf gleichsam seine besten Gedanken, nur so wie sie sich gelegenheitlich ihm darboten, auf zerstreute Zettelchen hin, die man mühselig zusammensetzen muß, um auch nur ein fragmentarisches Ganzes herauszubringen. Seine Philosophie ist eine Milchstraße voller herrlicher und glänzender Gedanken, aber kein Sonnen- und Planetensystem.

Zudem mußten die mannigfaltigen Beziehungen, in die ihn seine *πολυπραγμοσύνη* versetzte, die Freiheit des Philosophen beschränken. Beziehungen, Verhältnisse bringen unvermeidliche Rücksichten mit sich. So schreibt Leibnitz aus Berlin an Fabrizius vom Jahre 1706, daß er an den damaligen Festlichkeiten und Lustbarkeiten des Hofes, ungeachtet seines Widerwillens gegen dergleichen Vergnügen, Theil nehmen müsse, um für keinen Stoiker oder Sonderling zu gelten, und beklagt sich über den Verlust der Zeit, des kostbarsten aller Güter. Aber solche äußerliche Rücksichten sind noch die unschädlichsten. Weit gefährlicher sind die, welche aus Schonung, Achtung oder Verbindlichkeit gegen die Personen, mit denen man verkehrt, sich dem Denken selbst unwillkührlich mittheilen. Cartesius verließ sein Vaterland, hauptsächlich deswegen, um den zahlreichen Konnexionen, denen er dort ausgesetzt war, zu entweichen, und wechselte selbst in Holland einen Ort um den andern, um verborgen zu bleiben. Spinoza nahm die in Heidelberg ihm angebotene Professur nicht an, um die libertas cogitandi nicht aufzugeben. Leibnitz aber verwickelte sich so sehr in das Garn der Beziehungen, daß wir von ihm fast nur wissen und haben, was und wie er für Andere war und dachte, nicht was und wie er an und für sich selber dachte. Er stellte seine Gedanken nicht nur in Briefen dar, in gelegentlichen Aufsätzen, in

---

*) T. VI. p. 285.

Streitschriften, wo er stets auf die Personen, an oder gegen die er schrieb, Rücksicht nahm — selbst seine größern Werke, seine Theodicée und seine Nouveaux Essais sur l'entendement beziehen sich, jene auf Bayle, diese auf Locke — sondern er concipirte schon größtentheils seine Gedanken, wenigstens in Bezug auf ihre Darstellung, in dem Conversationslexikon seines Kopfes mit Rücksicht, wenn auch wohl nicht immer gerade auf bestimmte Personen, doch stets auf seine Zeit.

Aber dessen ungeachtet ist es nicht nöthig, etwa bei Leibnitz zu einer Kantischen Trennung zwischen Leibnitz an sich und Leibnitz für uns unsere Zuflucht zu nehmen. Eben dieser unendliche Reichthum an Beziehungen ist das Wesen seines Geistes selbst; er ist das treue Ebenbild seiner Monade, deren Wesen es ist, alle andern Wesen idealiter zu enthalten, in sich abzuspiegeln, mit allen Dingen in einem idealen Verkehr und Verhältniß zu stehen. Die Rücksichten, die er nahm, sind keine angenommenen, seiner Natur fremde; er war in allen seinen Schranken und Verhältnissen frei, bei sich selbst, weil sie in seinem Wesen lagen; er wußte sich in Alles zu schicken, weil seinem universalen Sinne nichts fremd, nichts ein wirklicher Gegensatz war. Können wir ihn auch in Betreff der Orthodoxie seiner Zeit nicht frei sprechen von einer zu großen Schonung gegen manche Vorstellungen der Dogmatik und einer gewissen ängstlichen Rücksichtsnahme, die wir übrigens hinlänglich entschuldigt finden werden, wenn wir die damalige Zeit bedenken, eine Zeit, wo ein Augustin noch eine solche Autorität war, daß Leibnitz es für nöthig hielt, sich wegen seiner von ihm abweichenden Ansichten zu entschuldigen, so hat er doch auch hierin keineswegs sich selbst und die Wahrheit verläugnet. [6] Was L. nicht um seiner selbst willen werth war, das hatte für ihn um seiner Beziehung auf einen höhern Zweck willen Werth. So nahm er die Orthodoxie in Schutz, weil er für seine Zeit das Interesse der Religion an sie geknüpft fand. Die Religion selbst aber erfaßte er in einem Sinne, in welchem allein der Geist sich mit ihr versönen kann, und der Segen der Wahrheit auf ihr ruht, in

ihrer Identität mit der Vernunft. Bien loin que notre religion soit contraire (à la raison), c'est plûtot en raison, qu'elle est fondée. Sans cela pourquoi préférerions nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des Bramines*)? Religionis *primaria* et *perpetua* capita.... ratione niti debent**). Ueberdem hielt sich Leibnitz nirgends an den unmittelbar nächsten, buchstäblichen, sondern an den möglichen innern Sinn. Für seinen reinen, idealistischen Geist gab es nichts Ausgemachtes, Todtes, Dogmatisches, Faktisches. Alles ist ihm nur Symbol; die wahre Bedeutung, der Sinn der Dinge liegt für ihn nur im Geiste selbst. Er ist ein Alchymist, der in den gemeinsten Stoffen, selbst im Mist der Scholastiker — seine eignen Worte — noch Gold findet. Es giebt für ihn keinen undurchdringlichen Stoff, keine Gränze des Geistes, der Vernunftthätigkeit. Kein Ding ist ihm zu schlecht und gering, keines leer und gedankenlos. Er weiß von keinem Vakuum. Alles, was werth ist, zu sein, ist auch werth gewußt zu werden, sagt Bacon, und Giordano Bruno: Kein Ding ist so klein und geringe, daß nicht noch Geist in ihm wohnte. Diese Sätze sprechen Leibnitz's Wesen aus. Alles ist ihm Mittel zu einem höhern Zwecke, die Wissenschaft zu fördern in allen ihren Zweigen sein einziges Ziel in allen seinen Beziehungen und Verhältnissen. Selbst die Spiele findet er würdig der Aufmerksamkeit des Philosophen, weil sie das Denken befördern.

Thätigkeit ist das Princip seiner Philosophie. Thätigkeit ist ihm der Grund der Individualität, der Grund, daß nicht eine Substanz, sondern Substanzen sind; alle Wesen sind ihm nur unterschiedene Arten der Thätigkeit, deren höchste Art das Denken ist, das daher der Zweck des Lebens, — nous sommes faits pour penser — der Zweck der Kunst, die Kunst der Künste ist***). Thätigkeit ist das Wesen seines

*) Otium Hanov. p. 112. u. Nouveaux Essais p. 463.

**) Opp. Omn. T. II. P. II. p. 157.

***) T. V. p. 564.

Geistes und Charakters. Er ist der actus purus der Scholastiker als eine menschliche Persönlichkeit. Gleichgültig ist ihm der Stoff, das Ding und seine Qualität an sich, gleichgültig, ob es eine Sackuhr oder Rechenmaschine oder eine Fliege oder ein philosophisches System ist, weil es für seinen thätigen Geist noch immer eine unendliche Materie des Denkens ist, weil jedes Ding nur durch die Kraft des Geistes gerüttelt und geschüttelt zu werden braucht, um spirituöse Eigenschaften zu entwickeln, weil kein Ding für ihn beschränkt und isolirt dasteht. Wo Andere aufhören zu denken und zu unterscheiden, wo ihnen ein absolutes Dunkel entgegentritt, da beginnt er erst recht zu denken und zu sehen; die Materie ist ihm nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt bis ins Unendliche; was Andern nur als verworrene, todte Masse erscheint, da erblickt er noch gegliedertes Leben, in jedem Wassertropfen noch einen Fischteich voller lebendiger Wesen; selbst aus seiner Kaffeetasse schäumt ihm der Kelch unendlichen Lebens entgegen. [7] Nichts ist für ihn todt, unorganisch in der physischen Welt, nichts absolut schlecht, verwerflich, falsch in der geistigen und moralischen Welt: — die Welt ist ihm die beste Welt; Alles erblickt er nur im Zusammenhang, überall darum Harmonie, das für sich Ueble als gut in der Verbindung; Alles hat für ihn seinen zureichenden Grund. Keine Materie im Sinne eines μὴ ὄν des Geistes, kein Chaos außer nur dem Scheine nach, nichts Sinn-, Zweck- und Bedeutungsloses existirt für ihn; daher die ungetrübte Heiterkeit, die idealistische Klarheit seines Geistes, die Erhabenheit seiner Seele, die kein anderes Interesse als das Interesse der Wahrheit, Wissenschaft und Humanität erfüllte, seine glückliche Gemüthsart, die nichts wußte von den Affekten des Abscheus, der Verachtung, des Hasses, seine Toleranz, sein milder Sinn, der Alles nur zum Guten deutete. Er schildert sich selbst: Je ne méprise presque rien. — Nemo est ingenio minus quam ego censorio. Mirum dictu: probo pleraque, quae lego. Mihi enim gnaro, quam varie res accipiantur, plerumque inter legendum occurrunt, quae scriptores excusant aut defendunt. Ita rara sunt, quae

mihi legenti displiceant, etsi alia plus aliis placeant. — Natura atque instituto, ita comparatus sum, ut in aliorum scriptis potius quaeram profectus meos quam defectus alienos. — Non admodum refutationes quaerere aut legere soleo *). Wie in der Literatur, so war er auch im Leben. Seine Freunde rühmten von ihm, daß er nie von Jemand übel geredet, sondern Alles in einem guten Sinne ausgelegt habe. [8] Sein Geist ist die reinste Humanität im edelsten Sinne des Worts, der Geist der Liebe, der Anerkennung, der Versöhnung, aber nicht jener trübseligen Versöhnung, die aus Unmacht des Geistes und Charakters die Gegensätze verwischt, sondern einer licht- und geistvollen, erkenntnißreichen, begriffsgemäßen Versöhnung. Medium tenuere beati. Leibnitz gehört zu diesen Glücklichen. Ueberall sei es in der politischen oder wissenschaftlichen oder religiösen Sphäre sehen wir ihn den Mittler zwischen den Extremen machen; er steht immer über den Gegensätzen, nie innerhalb derselben, er ist Richter, nicht Partei. So schlichtete er, um nur einzelne Beispiele anzuführen, die Frage über die interessirte und uninteressirte Liebe, die in Frankreich und später auch in England die Theologen in zwei Parteien getheilt hatte, durch die richtige und schöne Definition, die er von der Liebe giebt, als in welcher ein Wesen gleichsam nolens volens, ohne Absicht und Rücksicht auf sich, durch sein interesseloses Wohlgefallen am Gegenstande sich selbst beglücke. Amare, sagt er, sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. Unde difficilis nodus solvitur, magni etiam in Theologia momenti quo modo amor non mercenarius detur, qui sit a spe metuque et omni utilitatis respectu separatus. Scilicet quorum felicitas delectat, eorum felicitas nostram ingreditur. Nam quae delectant, per se expetuntur. Et uti pulchrorum contemplatio ipsa jucunda est, pictaque tabula Raphaëlis intelligentem afficit, etsi nullos census ferat, adeo ut in oculis deliciisque

*) T. VI. p. 211. p. 53. 64. 72. u. T. V. p. 247.

feratur, quodam simulacro amoris, ita quum res pulchra simul etiam felicitatis est capax, transit affectus in verum amorem. Superat autem divinus amor alios amores, quod Deus cum maximo successu amari potest, quando Deo simul et felicius nihil est, et nihil pulchrius felicitateque dignius intelligi potest. [9] So sehen wir auch Leibnitz in Betreff der Politik bei Gelegenheit der Streitigkeiten der Torys und Whigs den freien, keiner Parthei ausschließlich ergebenen Mittler machen. Er schreibt an einen Engländer: Il n'y a que les extrémités qui soient blâmables dans les Tories et dans les Whigs. Les modérés de part et d'autre s'accorderont aisément. Dites-moi un peu, Monsieur, si les Tories modérés ne reconnoissent point qu'il y a des cas extraordinaires, où l'obéissance passive cesse et où il est permis de résister au Souverain, et si les Whigs modérés ne demeurent pas d'accord qu'il ne faut point venir légèrement ni autrement que par des grandes raisons à cette résistance. Il en est de même du droit héréditaire de la succession, dont il ne faut point se départir, à moins que le salut de la patrie n'y force les peuples, car de croire qu'il y ait dans ces choses un droit divin indispensable, c'est aller jusqu'à la superstition. — Vous savez mon sentiment sur ce qui est dû aux Souverains. Il ne faut point confondre l'Eglise et la Nation. L'Eglise en elle même doit une obéissance passive; le Règne de Jésus-Christ n'est pas de ce monde; mais les nations ne sont pas obligées de se laisser ruiner par la caprice et la méchanceté d'un seul. Cependant il ne faut point venir à la résistance que lorsque les choses sont venues à des grandes extrémités*).

Fassen wir sein ganzes Wesen in kurze Worte zusammen! Die erhabne Definition, die er von der göttlichen, der absoluten Gerechtigkeit giebt, daß sie nichts andres ist, als eine der Weisheit conforme Liebe,

*) T. VI. Lettre à Th. Burnet. 273 et p. 284.

spiegelt sein eignes Wesen ab, das nichts andres war, als eine der Vernunft conforme Liebe der gesammten Menschheit zu sich selbst — die allumfassende, die pantheistische Liebe des denkenden, des wissenschaftlichen Geistes. Erkennen wir hierin die erhabne, die heilige Bestimmung und Bedeutung der Wissenschaft, deren reines Abbild Leibnitz war!

Der Glaube zerreißt die Menschheit, particularisirt, bornirt sie. Er hat mit teuflischem Frohlocken die göttlichsten, edelsten Geister des Alterthums als verdammte Heiden in die Hölle gestoßen; er hat die gehässige Scheidewand zwischen Christenthum und Heidenthum gezogen und, um sich behaupten zu können, zu allen Zeiten zu den Waffen der Bosheit, zur Verläumdung und Schmähung der ihm unerreichbaren Größe des Alterthums seine Zuflucht genommen. Und diese Erscheinungen waren nicht äußere Zuthaten menschlicher Leidenschaften; der Glaube ist in seinem Princip particulär, beschränkt, er bornirt nothwendig den Menschen. Nur die Vernunft, die Wissenschaft macht den Menschen frei; nur die Wissenschaft hat die Menschheit erlöst, mit sich versöhnt, die ursprüngliche Identität derselben wieder hergestellt; die Verbindungen, die der Glaube zu Stande bringt, sind immer nur particuläre, exclusive. Nur der wissenschaftliche Geist war es, der selbst im Mittelalter noch in abgeschlossener, klösterlicher Verborgenheit den Zusammenhang der heidnischen und christlichen Welt, die Einheit der Menschheit mit sich selbst bewahrte, und im merkwürdigen Contrast mit dem frommen Dünkel der Christen allen Bildungsstoff aus den spärlichen Ueberbleibseln des Alterthums sog. Nur der wissenschaftliche Geist war es auch, der, als von Neuem der Glaube die Menschheit in sich zerrissen hatte, die Differenzen des Glaubens mäßigte und neutralisirte, und so die Menschheit wieder sich näherte und befreundete. Hierin liegt daher auch hauptsächlich die Größe und geschichtliche Bedeutung Leibnitz's, daß er ungeachtet der orthodoxen Beschränktheit seines Zeitalters nicht den Horizont seines Geistes durch die chinesische Mauer, die der Glaube zwischen der heidnischen und christlichen Welt gezogen, sich

begränzen ließ — so nimmt er sich der Heiden an, deren Tugenden der edelsten Selbstverläugnung die Verläumdungssucht der christlichen Orthodoxie mit diabolischer Verschmitztheit für vitia splendida ausgegeben hat, indem er in ihnen eine Liebe des Guten und Wahren rein um seiner selbst willen anerkennt, so der Indier, so der Chinesen, indem er über ihre Religion ein besseres Licht zu verbreiten sucht — hierin, daß er einen neuen, bisher verschlossenen Sinn, wenn auch nur zunächst in sich selbst, erweckte, den Sinn nicht mehr nur für das Abgesonderte, Partikuläre, Beschränkte, sondern für das Ganze, das Allgemeine, das Unendliche, daß er namentlich nicht als historischer Gelehrter, sondern mit einem lebendigen Sinne, dem Sinne, dem das Vergangne nicht vergangen ist, die griechische Philosophie erfaßte, und in der Totalität ihrer wesentlichsten Arten in Verbindung mit der neuern in sich zu reproduciren sich bestrebte, die Philosophie daher in einem schlechthin universalen Sinne, im Sinne der Philosophie aller Zeiten und Völker erfaßte. „Ich habe gefunden, sagt er, daß die meisten Schulen in einem guten Theil dessen, was sie behaupten, Recht haben, aber nicht eben so in dem, was sie verneinen. Die Formalisten, wie die Platoniker und Aristoteliker haben Recht, die Quelle der Dinge in den formellen und Zweck-Ursachen zu suchen. Aber sie haben Unrecht, die wirkenden und materiellen zu vernachlässigen. Von der andern Seite haben jedoch die Materialisten Unrecht, die metaphysische Betrachtungsweise gänzlich zu verwerfen, und Alles nur durch das erklären zu wollen, was von der Imaginationskraft (d. i. von der Geometrie) abhängt*)." „Ich denke, schreibt er an Bierling, nicht so verächtlich von Plato, seine Gedanken scheinen mir hie und da tief und gut sein. Auch dem Seneca und den Stoikern stimme ich in Vielem bei. Cartesius hat in seiner Moralphilosophie dasselbe gethan, und überhaupt bin ich der Meinung, daß es besser und zweckmäßiger wäre, sich nach dem umzusehen, was wir von den Alten

*) Lettre I. à M. Remond. de Montmort von 1714.

beibehalten und zu unserm Nutzen verwenden sollten, als nach dem, was in ihnen zu tadeln ist. Kein berühmter Mann war je, der nicht vieles Lobenswürdige gesagt hätte. Auch viele Lehren der Akademiker und Skeptiker können mit Nutzen angewandt werden. So ist sehr wahr, was sie sagen von der Unbeständigkeit der sinnlichen Dinge, die mehr zu den Phänomenen (obwohl gesetzmäßigen) als zu den Substanzen gerechnet werden müssen*). Die Sinne sind nicht der Grund aller Erkenntnisse." „Auch Melissus und Parmenides sind gründlichere Denker, als man gewöhnlich glaubt." „Vortrefflich, schreibt er an Hansch, sind viele Gedanken Platos: wie daß von Allem nur Eine Ursache ist, daß in dem göttlichen Verstande eine Ideenwelt liegt, die auch ich die Region der Ideen zu nennen pflege, daß das Objekt der Philosophie τὰ ὄντως ὄντα sind, nämlich die einfachen Substanzen, die ich Monaden nenne, und die, wenn sie einmal existiren, immer beharren, πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς, als da sind Gott, die Seelen, und darunter besonders die Geister; die mathematischen Wissenschaften aber, als welche von den ewigen, im göttlichen Geiste gegründeten Wahrheiten handeln, bereiten uns auf die Erkenntniß der Substanzen vor. Das Sinnliche aber, überhaupt das Zusammengesetzte ist vergänglich; es wird vielmehr nur, als es i s t und besteht. Jeder Geist ferner enthält, wie Plato richtig sagte, in sich eine intelligible Welt; ja nach meiner Meinung stellt er sich diese sinnliche Welt vor, aber mit dem unendlichen Unterschied von dem göttlichen Geiste, daß Gott Alles zugleich adäquat erkennt, wir aber nur sehr wenig deutlich erkennen, alles Uebrige in das Chaos unsrer dunkeln und verworrenen Vorstellungen eingehüllt ist. Der Samen aber von Allem, was wir lernen, liegt in uns. Ich glaube deßhalb, daß Plato mit Aristoteles und Demokrit verbunden werden muß, um zur wahren Philosophie zu kommen." „Die Wahr-

*) System Nouv. de la Nature et de la Communication des Substances. T. II P. I. pag. 52.

heit ist daher mehr verbreitet, als man gewöhnlich denkt, aber sie ist sehr oft geschminkt, und sehr oft auch verhüllt, und selbst geschwächt und verdorben durch Zusätze. Würde man diese Spuren der Wahrheit bei den Alten und überhaupt bei den Vorgängern bemerklich machen, so würde man Gold aus dem Kothe, den Diamant aus seiner Grube und das Licht aus der Finsterniß hervorziehen, und das Resultat wäre eine gewisse ewige Philosophie *)." Bei diesem seinem universalen Sinne für jede wesenhafte Gattung der Philosophie durfte darum Leibnitz mit vollem Rechte — denn es ist gleichgültig, ob diese Einheit eine unvollkommene ist, gleichgültig, ob seine einzelnen Lehren buchstäblich mit den Lehren des Plato oder Aristoteles übereinstimmen, oder nicht — von seiner Philosophie rühmen, daß sie wie in einem perspectivischen Centrum alle Philosophieen in sich vereine: „den Skepticismus rücksichtlich der Unsubstanzialität der sinnlichen Dinge, den Pythagoräismus und Platonismus mit seiner Reduktion von allen Dingen auf Harmonieen oder Zahlen, Vorstellungen und Ideen, den Parmenides und Plotin mit ihrem einem und demselben Ganzen, ohne allen Spinozismus, die stoische Verkettung der Dinge im Einklang mit der Spontaneität, die Vitalphilosophie der Cabbalisten und Hermetiker, die überall Empfindung annehmen, die Formen und Entelechien des Aristoteles und der Scholastiker und doch die mechanische Erklärungsweise der besondern Erscheinungen nach Demokrit und der neuern Philosophie *)." [10].

*) Lettre III. à M. Remond de Montmort.

**) T. II. P. I. p. 79.

Darstellung und Entwicklung

der

Philosophie Leibnitz's.

§ 3.

Das Princip der Leibnitzischen Philosophie im Unterschiede von Spinoza.

Der Mittelpunkt der Leibnitzischen Philosophie ist, wie bei Spinoza, der Begriff der Substanz. „Der Begriff der Substanz, sagt Leibnitz, ist der Schlüssel der tieferen Philosophie.“ „So wichtig die Erkenntniß der metaphysischen Begriffe überhaupt ist, wie der Relation, der Ursache, der Action, welche die Menschen leider! nur zu sehr vernachlässigen, ob sie gleich häufig genöthigt werden, sie anzuwenden, und sie für die allerbekanntesten halten, ob sie gleich höchst dunkel und zweideutig bestimmt sind: der wichtigste ist der der Substanz, denn von der richtigen Erfassung desselben hängt die Erkenntniß Gottes, der Seelen und des Wesens des Körpers ab.“ Aber Leibnitz bestimmt wesentlich anders den Begriff der Substanz, als Spinoza, Malebranche und überhaupt die Cartesische Philosophie. Die Definition derselben von der Substanz war, daß das, was unabhängig für sich allein, ohne an etwas anders zu denken, begriffen werden könne, Substanz sei. Er

bemerkt jedoch dagegen, daß man etwas selbstständig fassen könne, ohne daß es deßwegen Substanz sei. „Z. B. die Kraft zu handeln, das Leben, die Undurchdringlichkeit sind etwas Wesentliches und Primitives zugleich, und man kann sie vermittelst der Abstraction unabhängig von andern Dingen und selbst von ihren Subjecten denken. Ja die Subjecte werden nur vermittelst solcher Attribute gedacht. Und doch sind diese Attribute von den Substanzen, deren Attribut sie sind, verschieden. Es giebt daher Dinge, die, ohne Substanzen zu sein, doch nicht weniger unabhängig, als die Substanz selbst, gedacht werden können." Der Begriff der Substanz empfängt nach ihm sein Licht nur vom Begriffe der Kraft und zwar der thätigen Kraft. Denn diese ist wohl zu unterscheiden von einem bloßen Vermögen, wie z. B. das Vermögen der Scholastiker war. „Die Fähigkeit nämlich oder das active Vermögen der Scholastiker ist nichts anders als eine nahe Möglichkeit zu handeln, die jedoch noch eines Antriebs und gleichsam Stachels von Außen bedarf, um zur Thätigkeit überzugehen. Aber die thätige Kraft enthält in sich eine gewisse Entelechie [11] und Thätigkeit, steht zwischen der Fähigkeit zu handeln und der wirklichen Handlung selbst in der Mitte, und hat einen Trieb in sich, daher sie durch sich selbst in Handlung übergeht, ohne dazu etwas Andres noch zu bedürfen, als die bloße Hinwegräumung eines äußeren Widerstandes," „so daß die Handlung erfolgen muß, wenn nichts sie verhindert." „Die wahre Kraft ist niemals eine einfache Möglichkeit. Trieb und Handlung ist stets mit ihr gesetzt." Denn „die Handlung ist nichts weiter als die Ausübung der Kraft." Er polemisirt daher gegen den Cartesianismus, — so unter Anderm in einer interessanten Abhandlung gegen den zu seiner Zeit berühmten Physiker Chr. Sturm — welcher die selbstständige Kraft der Dinge aufhob, alle Causalität und Thätigkeit Gott nur beilegte, und behauptete, daß „die Substanz selbst der Dinge in ihrer Kraft zu handeln und zu leiden liege. Die Dinge wären nur flüchtige Modificationen und Phantasmen der einen göttlichen Substanz, wenn ihnen

diese Kraft abginge, oder Gott selbst wäre die einzige Substanz — eine Lehre pessimae notae." — „Was nicht handelt, was keine thätige Kraft in sich hat, ist schlechterdings keine Substanz." Bei jeder Gelegenheit macht er diesen Begriff — das Princip seiner Philosophie — geltend, und spricht es auf die mannigfaltigste und bestimmteste Weise aus. So schreibt er an Pelison: „die Substanz kann nicht ohne Thätigkeit sein," an Bourguet: „man kann nicht sagen, was die Existenz einer Substanz sein soll, wenn man ihr die Thätigkeit nimmt," in seinem Specimen dynamicum: „Handeln ist der Charakter von Substanzen," in seiner Theodicée: „wenn man die Thätigkeit den Substanzen nimmt, und sie daher mit den Accidenzen verwechselt, so verfällt man in den Spinozismus, der ein übertriebener Cartesianismus ist," an Hansch: „die Thätigkeit allein begründet eine eigne Substanz," an Fr. Hofmann: „nur durch die Kraft zu handeln kann man die Dinge von der göttlichen Substanz unterscheiden," in seinen Essais nouveaux: „die Thätigkeit gehört zum Wesen der Substanz." „Erklärt man die Thätigkeit als das, was freiwillig in einer Substanz und aus ihren eignen Kräften geschieht, so muß jede eigentliche Substanz immer thätig sein," in seinen Principes de la nature et de la grâce definirt er die Substanz als „ein der Handlung fähiges Wesen."

Der Begriff der Substanz ist dem Leibnitz, wie wir sehen, unzertrennlich von, ja, streng genommen, identisch mit dem Begriffe der Energie, der Kraft, der Thätigkeit, bestimmter der Thätigkeit durch sich selbst, der Selbstthätigkeit. Diese kann aber nicht von dem Begriffe des Unterschiedes abgetrennt werden. Ein selbstthätiges Wesen ist nicht nur ein in sich selber — denn in einem Wesen, das nur einfach, ohne innere Verschiedenheit wäre, könnte begreiflicher Weise keine Thätigkeit Statt finden — sondern auch von Anderem unterschiednes Wesen. Wodurch entsteht denn überhaupt dem Menschen der Begriff der Kraft? durch Bewegung. Leibnitz nennt selbst die Monade Bewegungskraft, vis motrix. Und worauf reducirt sich die Bewegung? auf den Unter-

schied. — Der Unterschied in der Form der Räumlichkeit heißt Trennung, bewegen sich von einem Ort trennen, entfernen. Der Mensch erhebt sich nur durch die Anschauung der Bewegung, indem er nämlich wahrnimmt, daß sich Etwas von andern Dingen abtrennt, seinen Zusammenhang mit ihnen unterbricht, aus der Masse, mit der es gleichsam wie ein Wassertropfen mit dem andern verflossen war, als ein punctum saliens hervortritt, zum Gedanken eines für sich seienden, eines selbstständigen und selbstthätigen Wesens. Ein Insect, das mit dem Blatte oder Stamme, worauf es lebt, gleiche Farbe hat, entgeht unsern Blicken. Erst durch die Bewegung sticht es uns mit der epigrammatischen Spitze seines Fürsichseins in die Augen. Daher ist der unterste Begriff der Freiheit der Begriff der Bewegung; daher bethätigt sich das erste Selbst- und Freiheitsgefühl als die Lust an der Bewegung, wie dieß die rohen oder sinnlichen Völker, die Kinder und selbst viele Thiere beweisen, welche den Genuß der Bewegung — den geistigsten materiellen Genuß — jedem andern Genusse weit vorziehen. Wo also das Princip der Unterscheidung mangelt, da mangelt auch das Princip der Selbstthätigkeit. Ja Selbst bin ich eben nur im Unterschiede von Andern; nimm mir meinen Unterschied, so nimmst du mich mir selber; und meine Thätigkeit ist nur Selbstthätigkeit, indem ich sie als meine weiß und von der eines Andern, welche auf mich sich erstreckend mir als Leiden erscheint, unterscheide oder unterscheiden kann. Unabsonderlich von der Selbstthätigkeit ist daher die Individualität, die Einzelheit. Mit der Einzelheit ist aber zugleich Vielheit gesetzt. Ein Einzelnes für sich allein ist undenkbar. Wie der Begriff des Atoms an sich der Begriff von Atomen ist, so der Begriff des Individuums der von Individuen. [12]

Die Substanz des Spinoza ist nicht einzelne Substanz, oder der Begriff der Einzelheit und Individualität mit ihr verträglich. Er sagt selbst (Epistola L.), daß der keine wahre Idee von Gott habe, oder wenigstens uneigentlich rede, der sagt, Gott sei Einer oder einzig, weil

seine Existenz sein Wesen selber sei, und von seinem Wesen sich keine allgemeine Idee bilden lasse; denn nur rücksichtlich seiner Existenz, aber nicht seines Wesens könne ein Ding eines oder einzig genannt werden, indem die Dinge nur erst dann, wenn sie auf einen gemeinschaftlichen Begriff gebracht wären, unter Zahlen befaßt würden. Indem Leibnitz daher das Wesen der Substanz nur in die Kraft der Selbstthätigkeit setzt, und diese von Einzelheit, von Individualität unzertrennlich ist, so haben wir mit dem Begriffe der Substanz, wie Leibnitz ihn erfaßt, nicht mehr Eine (allgemeine) Substanz, sondern vielmehr eine jede bestimmte Anzahl überschreitende Fülle von Substanzen. „Alles, was handelt, sagt er, ist nothwendig eine einzelne Substanz." „Was keine thätige Kraft, keine Unterscheidbarkeit oder kein Princip des Unterschieds in sich hat, kann schlechterdings nicht Substanz sein." „Die gemeinen Philosophen haben sich geirrt, wenn sie glaubten, daß es Dinge gebe, die nur der Zahl nach, oder dadurch, daß sie zwei sind, verschieden wären — ein Irrthum, aus dem ihre Verlegenheiten hinsichtlich des Princips der Individuation entsprangen." „Außer dem Unterschiede der Zeit und des Ortes gibt es ein innerliches Princip des Unterschiedes. Wenn daher gleich die Zeit und der Ort, d. h. das Verhältniß nach Außen uns zur Unterscheidung der Dinge verhilft, die wir nicht durch sie selbst unterscheiden, so hören doch deßwegen die Dinge nicht auf, in sich selbst unterschieden zu sein. Ja statt daß wir durch Raum und Zeit die Dinge, unterscheiden wir vielmehr durch die Dinge Raum und Zeit, da sie an und für sich selber vollkommen gleichförmig sind." „Das Princip der Individuation, welches eins ist mit dem Princip der absoluten Specification, durch welches ein Ding so bestimmt wird, daß es von allen andern unterschieden werden kann, läßt sich in den individuellen Dingen auf das obenerwähnte Princip der Unterscheidung zurückführen. Wenn zwei Individuen vollkommen gleich und ähnlich, mit einem Worte durch sich selbst ununterscheidbar wären, so gäbe es kein Princip der Individuation, ja es gebe sogar

keine individuelle Unterscheidung und keine verschiedenen Individuen." Als ein allgemeines Gesetz läßt sich daher der Satz aussprechen, daß es „in der Welt nicht zwei Wesen giebt, die absolut ununterscheidbar wären." Es umfaßt ebenso die Geister- als Körperwelt. „Die Seelen sind ursprünglich, in sich selbst, abgesehen von ihren Körpern, unterschieden von einander." Und die Materie muß man sich nicht „als gleichförmig und identisch vorstellen. Es ist vielmehr gewiß, daß es nirgends wo eine vollkommene Gleichheit gibt. Aristoteles ist darum tiefer, als man glaubt, wenn er annimmt, daß außer der örtlichen auch noch eine qualitative Veränderung nöthig, und die Materie nicht überall sich gleich sei, um nicht unveränderlich zu bleiben. Auch die Atomistik hat insofern etwas Wahres in sich, als sie wenigstens einiger Maßen Unterschiede in die Materie setzt, indem sie behauptet, daß sie hier theilbar, dort untheilbar, hier voll, dort leer sei," obwohl gerade das Princip des Unterschieds es ist, welches die Atomistik aus der Natur verbannet. Denn „wenn es Atome d. h. vollkommen harte und vollkommen innerlich unveränderliche Körper gäbe, und ihr Unterschied von einander nur in der Größe und Gestalt läge: so wäre es möglich, daß es Atome von derselben Gestalt und Größe, folglich solche gebe, die an sich selbst ununterscheidbar wären, und nur durch äußerliche Benennungen oder Zeichen, die keinen innern Grund hätten, unterschieden werden könnten, was aber den wichtigsten Vernunftprincipien widerstreitet."

Spinozas Wesen ist die Einheit, Leibnitzens der Unterschied, die Distinction. Der Unterschied ist ihm die Wurzel, das Princip, das Wesen der Wesen und Dinge. Er verbindet unmittelbar mit der Einheit den Begriff des Unterschieds; er setzt die Einheit nur als sich von sich selbst, also von andern Einheiten unterscheidende, als nur im Unterschiede sich als Einheit bethätigende Einheit, er setzt die Einheit als eine einzelne, individuelle Einheit zum Principe. Er individualisirt die Substanz oder versubstanzialisirt das

Individuum, — das Individuum ist ihm das Wesen — er behält daher auch nicht das nomen appellativum der Substanz bei, sondern gibt ihr den Eigennamen: Monade, monas. Mit Recht schreibt darum Leibnitz an Bourguet, der in seinen Principien Spinozismus wittern wollte: „ich begreife nicht, wie Sie zu dieser Beschuldigung kommen, denn gerade durch die Monade wird der Spinozismus umgestoßen. Denn es gibt eben so viele wahrhafte Substanzen, als es Monaden gibt, statt daß es nach Spinoza nur eine einzige Substanz gibt. Er hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe, denn ohne sie wäre Alles vergänglich und verflüchtete sich in bloße Modificationen und Accidenzen, weil den Dingen dann ein eigner Grund des Wesens und Bestehens, eine substantielle Basis abginge, die allein auf der Existenz der Monaden beruht." Und an eine fürstliche Dame: „wenn nur eine einzige Einheit wäre, d. h. Gott, so gäbe es keine Vielheit in der Natur; Er wäre allein. Aber da Sie begreifen, daß die universale Seele oder vielmehr der allgemeine Geist, welcher die Quelle der Wesen ist, eine Einheit ist, warum sollte Ihnen der Begriff besonderer Einheiten Schwierigkeiten machen können? Denn im Begriffe der Einheit macht es keinen Unterschied, ob das Wesen ein besonderes oder allgemeines ist, oder vielmehr der Begriff der Einheit ist leichter mit einem besondern Wesen, als einem allgemeinen zu verbinden." Spinozas Philosophie ist die Philosophie der Erhabenheit. Spinoza faßt Alles in Einem untheilbaren, mit sich harmonischen, großen Gedanken zusammen; er ist ein Astronom, der in die Sonne der Einheit oder Gottheit mit unverwandten Blicken schaut, und versenkt in diesen majestätischen Anblick, die Erde mit ihren Gegenständen und Interessen als ein Nichts aus dem Gesichte verliert. Er ist der Kopernikus der neuern Philosophie. Die Gottheit ist ihm nicht die Sonne des Ptolomäus, sondern der in sich ruhende Mittelpunkt, um den die Erde selbstlos taumelt, gleich einem Nachtschmetterling, der, fascinirt und betrunken vom Lichtreiz, die brennende Kerze umflattert, und endlich in ihre Flamme sich

stürzt, als wäre er nur ein Accidenz dieser leuchtenden Substanz. Der Unterschied von Tag und Nacht ist ihm zu relativ, zu kleinlich, als daß er hieraus auf ein eignes Centrum derselben reflectiren, und ihre Bewegung um sich selbst als ein wesentliches und wichtiges Moment hervorheben sollte. Spinoza ist als Philosoph Mathematiker. Seine Substanz ist — ihrem subjectiv-psychologischen Ursprung nach — nichts anders, als das hypostasirte Wesen der mathematischen Ruhe, Erkenntniß und Evidenz, so sehr er auch allem Pythagoräismus fern steht, indem er die Zahlen für bloße Vorstellungsweisen und die Figuren für abstracte Denkwesen — entia rationis — erklärt. Er kennt keine andere Bewegung, kein andres Leben, als das mathematische Leben der Gestirne, als die ewige, sich gleichbleibende Bewegung der himmlischen Mechanik. Wahrheit und Realität hat seine Philosophie so gut, als die mechanische Bewegung der Himmelskörper eine Natur- und Vernunftwahrheit ist, aber auch nur so viel, als diese, denn es gibt noch andere Bewegungen, als diese. Die Philosophie Spinoza's ist ein Teleskop, das die wegen ihrer Entfernung dem Menschen unsichtbaren Gegenstände vor das Auge bringt, die Leibnitzische ein Mikroskop, das die wegen ihrer Kleinheit und Feinheit unbemerkbaren Gegenstände sichtbar macht. [13] Auch die Leibnitzische Philosophie ist in vielen Stücken wahrhaft erhaben, aber in ganz anderer Weise: so wie die Bewunderung, die uns ein Blick durch das Teleskop in den fernen Himmel einflößt, eine andere ist, als die Bewunderung, wenn wir vermittelst eines Mikroskops in einem Wassertropfen noch eine Menge der phantastischsten Thiergestalten erblicken. Die Welt des Spinoza ist ein achromatisches Glas der Gottheit, ein Medium, durch das wir nichts erblicken, als das ungefärbte Himmelslicht der Einen Substanz; die Welt des Leibnitz ein vieleckiger Krystall, ein Brillant, der durch sein eigenthümliches Wesen das einfache Licht der Substanz in einen unendlich mannigfaltigen Farbenreichthum vervielfältiget und verdunkelt. Aber so erhaben es auch ist, den für das gemeine sinnliche Auge unter-

schiedlosen, einförmigen, todten Wassertropfen unter dem Mikroskop in einen Fischteich voll lebendiger Wesen sich verwandeln zu sehen, und in den kleinsten Samenstaubkörnchen einer Blume noch den goldnen Regen zu erblicken, mit dem Jupiter den Schooß der Danaë befruchtete: so leicht führt doch auch die mikroskopische Betrachtungsweise der Dinge ins Kleinliche hinein, zum Pedantismus, zum Scholasticismus der schlechtesten Art, der Sinnlichkeit. Bisweilen streift auch wirklich Leibnitz mit seinem Princip der Individuation und Distinction an das Gebiet der Mikrologie. Namentlich ist aber seine Theologie in ihrer Beziehung auf Spinoza nicht selten das alte Weib des Thales, das ihn darüber ausschalt, daß er über dem Blicke nach den Gestirnen die Dinge übersähe, die vor seinen Füßen lägen.

§ 4.

Das Princip der Leibnitzischen Philosophie im Unterschiede von der Cartesischen.

Sowie die Leibnitzische Philosophie sich durch die Monade von der Substanzlehre Spinoza's, so unterscheidet sie sich durch eben dieses Princip von der Cartesischen Philosophie, und ihre Beziehung zu dieser ist daher nicht weniger wichtig. Die Cartesische Philosophie unterschied aufs strengste Geist und Körper, und setzte das Wesen des Geistes nur in das Denken, und zwar in der (im ersten Bande entwickelten) Bedeutung des bloßen Selbstbewußtseins. Geist und Leben sind ihr — und zwar mit vollem Rechte — identisch; wo kein Geist, kein Leben. Indem sie aber nur im Selbstbewußtsein Geist erblickte, mußte ihr Alles, was des klaren und deutlichen Selbstbewußtseins ermangelt, als leb- und seelenlose Materie, als Maschine erscheinen. Die Materie der Mathematik, die Ausdehnung ist ihr allein das Wesen der körperlichen Natur. Alles leitet sie ab von der Größe, der Gestalt und der verschiedenen Anordnung der materiellen Theile vermittelst der Bewegung. Es war daher auch ganz consequent und richtig von seinem Standpunkte

aus, wenn Cartesius selbst die Thiere für Maschinen erklärte, von seinem Standpunkte aus nicht mehr paradox und widersinnig, als wenn wir von unserm Standpunkte aus ihnen Vernunft absprechen, und sie daher als Thier von der Societät der Menschheit ausschließen. So sehr diese rein mechanische Betrachtungsweise der Natur nicht nur im Geiste des Cartesius, sondern überhaupt im Geiste seines und noch des spätern Zeitalters begründet, und schon dadurch — abgesehen von andern tiefern Gründen — historisch bedingt war, daß die ersten großen revolutionären Entdeckungen der Naturwissenschaft hauptsächlich nur das Gebiet der Astronomie und mathematischen Physik betrafen, die Quantität daher als die absolute Realität, als das einzige principium cognoscendi der Natur im Geiste der Denker sich festsetzte: so fehlte es doch, da jede Zeit eine Totalität ist, und daher die ihrem herrschenden charakteristischen Geiste entgegengesetzten, erst in der Zukunft sich entfaltenden Momente in sich trägt, auch hier nicht an abweichenden, ja entgegengesetzten Anschauungen und heftigen Widersprüchen, und konnte es auch um so weniger daran fehlen, als es erhellt, daß die Ausdehnung, obwohl sie die erste und eine wesentliche Bestimmung der körperlichen Natur ist, doch ein unzureichendes Princip, daß es im höchsten Grade einseitig ist, sie allein als das Wesen der Natur zu setzen. So legte schon der englische Ritter Kenelme Digby, ein Zeitgenosse und Bekannter des Cartesius, obwohl er, wie Cartesius, von der Quantität als der Grundwesenheit der Körpernatur ausgeht, und auch darin mit ihm unter andern übereinstimmt, daß er alle Thätigkeit in den Körpern auf den motus localis reducirte, seiner Physik realere Eigenschaften zu Grunde, indem er aus den Unterschieden der Dichtheit und Dünnheit, als den ursprünglichen Differenzen der ausgedehnten Substanz, die elementarischen und speciellen Qualitäten ableitet*). So warf der Engländer Henry More —

*) Demonstratio immortalitatis animae rationalis sive tractatus duo philosophici etc. Parisiis, 1655. c. 1 u. 2 de Natura corporum c. 3. c. 14. § 20. c. 27. § 3. c. 32. § 2. c. 5. § 5.

ein mystisch-metaphysicirender Theologus —, der selbst mit Cartesius früher correspondirt hatte, heillosen Materialismus seiner Naturphilosophie vor, behauptete, daß die Materie ein dunkles Leben sei, und ihr Wesen nicht nur in der Ausdehnung, sondern in einer gewissen beständigen Thätigkeit bestehe, nahm ein geistiges, hylarchisches Princip an, und verwarf die mathematische oder mechanische Erklärungsweise der Naturphänomene, selbst der Schwere und Elasticität*). So polemisirte, und zwar mit unbesonnener Leidenschaftlichkeit, der Franzose Petrus Poiretus, der früher selbst ein Cartesianer war, nachher aber ein Anhänger der bekannten Antoinette Bourignon wurde [14], und in den rohesten Mysticismus verfiel, gegen die Cartesische Philosophie, besonders gegen die Realität der Mathematik in ihrer Anwendung auf die Physik**). Auch Spinoza unterscheidet seine Ausdehnung von der des Cartesius und sagt, bei ihm bedeute sie eine göttliche Eigenschaft und Potenz, aus der daher, als einer solchen, die Existenz und Mannigfaltigkeit der Körper abgeleitet werden könne (Epistola 70 u. 72). So opponirte ferner der neuplatonisirende gelehrte Cudworth wie allem Materialismus, so auch dem des Cartesius. Er tadelt ihn darüber, daß „er ohne Anwendung einer intelligenten Natur Alles nur aus einer nothwendigen Bewegung der Materie erklären wolle. Er kämpft besonders gegen die Cartesische Reduction aller Wesen auf zwei Klassen, die der denkenden und die der ausgedehnten, behauptet, daß es eine gewisse Art von Thätigkeit gebe, die zwischen der körperlichen, äußerlichen Bewegung und der Lebenskraft, wie sie in den Thieren mit Selbstgefühl verbunden existirt, eine Mittelgattung bilde, und nimmt außer und zwischen den Körpern und den sich fühlenden und bewußten Seelen eine natura genetrix, eine vis plastica an, die aus sich wirke, wie die Seele,

*) Leibnitz Op. Omn. T. VI. p. 49.

**) De eruditione triplici, solida, superficaria et falsa libri tres etc. Francof. et Lipsiae. 1708. Methodus P. I. § 7. § 30—33. Lib. II. § 16.

aber ohne dessen sich bewußt zu sein, gleichsam nothwendig und magisch handle. Est simplex quaedam, sagt er, et interior efficacitas visque ex se ipso sese movendi, quae caret altera virtute illius rei, quam Graeci *συναίσθησιν* dicunt*)." So setzte auch der englische Arzt Glisson, welcher, den Spinoza ausgenommen, unter den genannten Gegnern des Cartesius der philosophischste Kopf ist, obwohl noch im Scholasticismus und manchen trüben und rohen Vorstellungen befangen, der nur mechanischen Betrachtungsweise der Natur eine lebendigere Anschauung entgegen. Die Tendenz seines Tractatus de natura substantiae energetica — eines eben so seltnen als lesenswürdigen Werkes — ist: die Substanz in der Identität mit der Thätigkeit, dem Leben zu begreifen. Natura substantiae in genere est viva; die materielle Substanz, sagt er, ist daher nicht nur lebensfähig, sondern wirklich lebendig. Allen Substanzen kommen nach ihm drei ursprüngliche Vermögen: Vorstellung, Trieb und Bewegung zu. Die Bewegung ist nach ihm nicht äußerlich zur Materie hinzugekommen, wie bei Cartesius, der die Materie nur durch Gott in Bewegung setzen läßt; sie quillt aus dem Schooße der Materie selbst hervor; sie ist ein ihr innerliches, immanentes Princip. Die materielle Substanz selbst ist das Princip der Bewegung. Glisson leitet daher auch die Bewegung der Erde um die Sonne und ihre eigne Axe, nicht wie Cartesius aus mechanischen Gesetzen, sondern aus einem innern Lebensbedürfnisse ab. Die tägliche Bewegung, sagt er, lasse sich zur Noth wohl aus dem Gesetze: Alles, was sich bewegt, bewegt sich immerfort, wenn ihm nicht ein äußerliches Hinderniß in den Weg tritt, erklären, keineswegs aber die jährliche, indem die Erde bald nach Süden, bald nach Norden sich

*) Radulphi Cudworthi Systema intellectuale hujus universi etc. ed. Joa. Laur. Mosheimius. Lugduni Batavorum. Ed. II. 1773. T. I. p. 251. § 331. p. 247. § 26. T. II. p. 223—229 u. s. w.

wende, und an den Solstitialpunkten gleichsam von selbst wieder umkehre *).

Aber alle diese der Cartesischen Philosophie entgegengesetzten Tendenzen, auch Glisson nicht ausgenommen, der überdies nur dem Campanella folgte, wie er selbst bekennt, ihn jedoch berichtigte, modificirte, und eigenthümlich seine Gedanken ausbildete, haben mehr oder weniger nur ein historisch- oder literarisch-philosophisches, kein rein philosophisches Interesse. Vom Gesichtspunkt der Philosophie in ihrer welthistorischen Entwicklung aus betrachtet, waren sie nur unberechtigte Standpunkte. Das vom Weltgeiste, so zu sagen, privilegirte principium cognoscendi der Natur war damals nur der Mechanismus. Als bestimmte Erkenntnißweise der Natur war keine andre, als die mechanische Erklärungsweise gegeben. Das principium hylarchicum des More, die vis plastica des Cudworth waren unbestimmte und nichts erklärende Principien, die dem wesentlichen Interesse der neuern Zeit, der materiellen Erkenntniß des Materiellen kein Genüge leisteten, ja widersprachen. Erst die Monade war eine privilegirte Existenz. Erst mit ihr bildete sich innerhalb des Mechanismus und aus ihm heraus — also im Einklang mit der höchsten Zeit- und Weltmacht, darum unter günstigen Auspicien und mit glücklichem Erfolge, — ein originales philosophisches Princip, das sich als ein organisches Entwicklungsglied der Reihe der geschichtlichen Systeme anschließt.

Die Genesis dieses seines Princips — die psychologische Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie — erzählt Leibnitz selbst an mehreren Orten: „Ob ich gleich zu denen gehöre, die sich viel mit Mathematik beschäftigt haben, so versäumte ich doch deswegen nicht schon von früher Jugend an, mich mit dem Studium der Philosophie abzugeben. Ich

*) Tractatus de naturae substantiae energetica seu de vita naturae etc. Londoni 1672. cap. 18. cap. 24. Nro. 5. Nro. 27. pag. 355. cap. 16. Nro. 2. Ad lectorem Nro. 8. u. s. w.

hatte schon große Fortschritte im Gebiete der Scholastik gemacht, als die Mathematik und die neuern Schriftsteller mich, damals noch sehr jung, von ihr abzogen. Ihre schöne Methode, die Natur mechanisch zu erklären, entzückte mich, und ich verachtete mit Recht die Manier der Schulphilosophen, die nur unverständliche Formen und Vermögen anwandten. Aber als ich nach den letzten Gründen der Mechanik und der Gesetze der Bewegung selbst forschte, wie war ich da betroffen, als ich einsah, daß es unmöglich wäre, sie in der Mathematik zu finden, und daß ich daher zur Metaphysik zurückkehren müßte." „Es schien mir auch, daß die Ansicht, welche die Thiere zu bloßen Maschinen herabsetzt, unwahrscheinlich wäre, ja selbst der Ordnung der Natur widersprechend." „So wurde ich denn gewahr, daß eine bloße ausgedehnte Masse kein hinreichendes Princip ist." [15] „Ich erkannte, daß nicht alle Wahrheiten der körperlichen Dinge aus bloßen logistischen und geometrischen Grundsätzen, wie denen vom Großen und Kleinen, vom Ganzen und Theile, von der Figur und Lage abgeleitet werden können, sondern daß andere Grundsätze, wie die von der Ursache und Wirkung, von der Aktion und Passion hinzukommen müssen, um das System der Natur zu begründen." „So kam ich denn wieder auf die Entelechien und von dem materiellen auf ein formelles (geistiges) Princip zurück." „Unter allen von der Ausdehnung und ihren Modifikationen unterschiedenen Begriffen ist aber der Begriff der Kraft der klarste und zur Erklärung der Natur des Körpers geeignetste Begriff." „Außer der Größe und der Lage, d. h. außer den Begriffen der reinen Geometrie muß man also in der Naturphilosophie noch einen höhern Begriff annehmen, wie gesagt, den der Kraft, vermöge welcher die Körper Thätigkeit und Widerstand äußern können. Der Begriff der Kraft ist so klar, wie der der Thätigkeit und des Leidens, denn die Kraft ist's, woraus die Handlung erfolgt, wenn nichts sie hindert." „Wenn daher gleich ein Phänomen der Natur, z. B. die Schwere oder Elasticität mechanisch erklärt werden kann, und z. B. aus der Bewegung abgeleitet werden muß, so

ist doch der letzte Grund der Bewegung die in jedem Körper inwohnende Kraft." Die körperliche Substanz ist also bei Leibnitz nicht mehr, wie bei Cartesius, eine nur ausgedehnte, todte, von Außen in Bewegung zu bringende Masse, sondern als Substanz hat sie eine thätige Kraft, ein nimmer ruhendes Princip der Thätigkeit in sich. Und diese „Kraft macht selbst das innerste Wesen der Körper aus." „Geschweige, daß die Ausdehnung das Erste ist, so setzt vielmehr diese die Kraft als ihr Princip voraus."

§ 5.

Die Seele oder Monade: das Princip der Leibnitz'schen Philosophie.

Was ist denn nun aber die Kraft, die, im Unterschiede von der Cartesischen Philosophie, in der Leibnitz'schen die innerste Natur des Körpers begründet, im Unterschiede von der Spinozischen die endlichen Wesen aus in sich selber wesenlosen, flüchtigen Modifikationen zu Substanzen, zu Wesen von eigenem Grunde und Bestande macht? Was ist sie? Die Kraft ist, wie von selbst erhellt, nichts Mechanisches, nichts Materielles, denn eben die Unzulänglichkeit bloß materieller Principien zur Erklärung der Phänomene der Natur nöthigte uns, über das Materielle hinaus zum Begriffe der Kraft unsre Zuflucht zu nehmen, folglich nichts Zusammengesetztes, Theilbares, Ausgedehntes. Im Gegentheil: sie ist etwas Untheilbares, Einfaches; sie gehört zu den Gegenständen, die „kein Objekt der Sinne oder der sinnlichen Einbildungskraft," wie z. B. die Figuren, sondern nur dem Geiste, der Vernunft Objekt sind; sie ist kein physikalisches, sondern ein ihrer Natur nach, ein an sich selber metaphysisches, spirituelles Princip. Der Satz: die Kraft ist das Wesen der körperlichen Substanz, heißt daher nichts anders als: die körperliche Substanz ist Substanz nur durch ein einfaches, geistiges Princip. Die Substantialität ist aber eins mit Wesenhaftigkeit und Realität; nur was Substanz ist, ist reell, hat Sein — Sein im phi-

losophischen Sinne. Das Zusammengesetzte, Ausgedehnte, Materielle der Körper als solcher ist aber nicht Substanz, denn „die Materie für sich ist rein passiv", und Substanz nur das Thätige, Wirkende, die Kraft. Das Reale, das Wesenhafte ist daher nicht das Körperliche, nicht das Vielfache, sondern das Einfache, nicht das Theilbare, sondern das Atomon, das Nondividendum, das Individuum. Das Wesenhafte ist aber das Bestehende, oder Bestand habende. Die Körper haben daher in dem Einfachen ihr Bestehen und Fundament, ihren Halt, ihre Realität, ihr Wesen. „Das Zusammengesetzte, sagt Leibnitz, setzt das Einfache voraus, denn ohne einfache Substanzen kann es keine zusammengesetzten geben." „Ohne Substanzen, welche immateriell sind, kann die Materie nicht bestehen." Denn „das, was rein passiv ist, kann niemals für sich selbst allein existiren." „Die Körper sind daher nicht eigentlich oder selbst Substanzen, sie sind nur Zusammensetzungen, Aggregate von Substanzen." Diese einfachen Substanzen nennt nun Leibnitz Monaden, „Seelen oder doch den Seelen analoge Wesen", veras et reales unitates, atomes de substance, im Unterschiede von den atomes de matière des Demokrit und Epikur, points métaphysiques, formas substantiales, vires primitivas, entelecheias primas, atomes formels.

Und der Sinn der Leibnitz'schen Philosophie ist im Allgemeinen der: Nur die Kraft ist Sein, Sein im metaphysischen Sinne. Alle Existenz, alle Realität geht in dem Begriff der Kraft auf. Was keine Kraft ist oder hat, ist Nichts. Die Kraft ist aber immateriellen Wesens; sie ist in Wahrheit das, was wir Seele nennen, denn „nur die Seele ist das Princip der Thätigkeit." „Nur aus dem Dasein von Entelechien ist die Bewegung erklärbar." [16] Nur die Seele also ist Sein, ist Realität, Wahrheit. Was keine Seele ist oder hat, ist Nichts. Nur die Seele ist daher auch das Wesen des Körpers, nur durch die Seele der Körper kein Phantom, sondern ein reales, wirkliches Wesen. Ohne sie wäre er etwas rein Dissolutes, Wehr- und

Selbstloses, hätte er nicht einmal das Vermögen, Gegendruck und Widerstand zu äußern, — denn wo Widerstand ist, da ist Kraft, wo aber Kraft, Seele — wäre er ein bestand- und haltungslos in sich selbst zerfahrendes und in Nichts sich auflösendes Unding; denn nur die Einheit hält die Vielheit, die einfache Kraft das Theilbare, die Seele den Leib zusammen. Ja die Seele ist selbst Grund aller Realität, aller Vielheit, Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit, denn „ohne Einheit gibt es keine Vielheit.“ „Ohne die thätige Kraft in dem Körper gäbe es keine Mannigfaltigkeit der Phänomene, was eben so viel wäre, als wenn gar Nichts wäre,“ „wären die verschiedenen Zustände der Körper ununterscheidbar.“ Nur die Seele ist auch das wahrhafte Princip der Individuation; nur durch sie ist ein Individuum gesetzt; denn nur die Seele ist jenes dem Ich analoge Wesen, jenes Princip der Identität, welches ein bestimmtes Wesen zu dem macht, was es ist, also seine Individualität begründet. „Die organisirten und alle übrigen Körper bleiben nur dem Scheine nach, aber sicherlich nicht im strengen Sinn dieselben, sie gleichen vielmehr dem Flusse, der alle Augenblicke anderes Wasser mit sich bringt, dem Schiffe des Theseus, das die Athenienser immerfort ausbesserten.“ [17] „Ja, kein organisirter Körper bleibt nur einen Augenblick lang derselbe.“ „Nimmt man daher auf die Seele keine Rücksicht, so gibt es weder ein und dasselbe Leben, noch ein und dieselbe Vitalverbindung.“ „Die Organisation oder Gestalt ohne ein beständiges Lebensprincip reicht keineswegs hin, wenn ein Individuum ein und dasselbe, idem numero, bleiben soll.“ „Sobald man den Thieren und Vegetabilien keine Seele zugesteht, so besteht ihre Einheit auch nur dem Scheine nach. Haben sie aber eine Seele, so kann man ihnen im strengsten Sinne eine individuelle Einheit einräumen.“ „Die Identität einer und derselben individuellen Substanz kann daher nur durch die Erhaltung derselben Seele behauptet werden; denn der Körper ist, wie gesagt, in einem fortwährenden Flusse, und die Seele wohnt nicht etwa in gewissen ihr angehörigen Atomen,

oder gar in einem kleinen, unverwüstlichen Knochen, wie der Knochen Luz der Rabbiner ist." [18] „Nur an der Seele oder der Form haben wir daher in der Natur eine *wahrhafte Einheit*, eine Einheit, die dem entspricht, was in uns *Ich* heißt, und weder in einer künstlichen Maschine, noch in der äußern Masse der Materie, die man nur wie eine Heerde oder Armee ansehen kann, stattfinden kann. Und es wäre *nichts Wesenhaftes, nichts Wirkliches* in den zusammengesetzten Dingen, gäbe es keine *wahrhaften substantiellen Einheiten*. Nur aus diesem Grunde, nur um eine wahrhafte Einheit zu finden, hat auch Cordemoy den Cartesius aufgegeben, und die Atomenlehre des *Demokrit* angenommen, — eine Lehre, zu der auch ich mich hinneigte, nachdem ich das Joch des Aristoteles abgeworfen hatte, weil sie am meisten die Einbildungskraft anspricht, von der ich aber durch anhaltendes Nachdenken mich wieder losmachte; denn es ist unmöglich, die *Principien einer wahrhaften Einheit in der Materie* zu finden, oder in dem, was nur *passiv* ist, weil Alles in ihr nur ein Haufen von Theilen bis ins Unendliche ist. Da nun aber die Vielheit ihre *Realität* nur von den *wahrhaften* Einheiten empfangen kann, welche wo anders herkommen (scil. als aus der Materie), so mußte ich, um diese reellen Einheiten zu finden, zu einem *formellen* Atome meine Zuflucht nehmen, und daher die jetzt so verschrieenen *substantiellen Formen* wieder herstellen, jedoch in einer Weise, die sie verständlich macht, und den gehörigen Gebrauch von ihnen von dem Mißbrauche absondert, den man mit ihnen getrieben hatte, und ich fand, daß ihre Natur nur in der Kraft besteht. Denn ein materielles Wesen, wie das Atom, kann nicht zugleich *materiell* und vollkommen *untheilbar* oder begabt mit einer wahren Einheit sein." „Die *materiellen Atome* widersprechen der Vernunft." „Nur die *substantiellen Atome*, d. h. die reellen und absolut theillosen Einheiten sind die *Quellen der Handlungen* und die *ersten absoluten Principien* von den zusammengesetzten Dingen und gleichsam die *letzten*

Elemente in der Analyse der Substanzen." „Diese substantiellen Formen oder Einheiten haben aber nicht etwa allein in den menschlichen, thierischen oder vegetativen Seelen ihre Existenz." „Die zusammengesetzten Substanzen oder die Körper sind Vielheiten, und die einfachen Substanzen, die Leben, die Seelen, die Geister sind Einheiten. Einfache Substanzen müssen aber überall sein, denn ohne einfache kann es keine zusammengesetzte geben." „Wie alle Zahlen aus Eins und Eins bestehen, so sind alle Vielheiten aus Einheiten zusammengesetzt. Die Einheiten also sind die wahrhafte Quelle und der Sitz aller Wesen, aller ihrer Kraft und aller ihrer Sinne, aber alles das bedeutet nur Seelen." „Die ganze Natur ist daher voll von Seelen, wie schon die alten Philosophen richtig erkannten, oder doch den Seelen analogen Wesen. Denn vermittelst der Mikroskope erkennt man, daß es eine große Menge von lebendigen Wesen gibt, die den Augen nicht mehr bemerkbar sind, und daß es mehr Seelen, als Sandkörner und Atome gibt." „Die Kraft, immanente Handlungen hervorzubringen, d. h. solche, die aus dem handelnden Wesen selbst kommen, unbezweifelbar seine sind, wie z. B. die Gedanken und Willensbestimmungen die immanenten, unbezweifelbar eignen Handlungen unsrer Seele sind, eine Kraft, die eben das Wesen der Seele konstituirt, muß man daher als eine universale erkennen. Man darf sie nicht den übrigen Formen absprechen, man müßte denn etwa allein unsere Seelen für thätig in der Natur annehmen, in der Meinung, daß alle Kraft immanenter und lebendiger Handlungen allein mit dem denkenden Geiste oder der Intelligenz verbunden wäre, was aber nicht richtig ist. Es wäre auch ganz im Widerspruch mit der Schönheit, Ordnung und Vernunft der Natur, wenn das Princip des Lebens oder innerlicher, eigner Handlungen nur an einen geringen oder besondern Theil der Materie geknüpft wäre; da es doch offenbar ihre Vollkommenheit erfordert, daß es sich in jedem Theile befinde, und auch kein Grund vorhanden ist, warum nicht überall Seelen oder doch den Seelen analoge Wesen sein sollten,

obgleich herrschende oder gar denkende Seelen, wie die menschlichen sind, nicht überall sein können."

§ 6.

Die Bestimmung der Monade: die Vorstellung.

Die Natur der Dinge besteht also nicht in materiellen Bestimmungen, in Ausdehnung, Größe, Figur, sondern in der Monade. Alles was besteht und ist (ist im höhern metaphysischen Sinne), ist Seele. Die Seele, die Monade ist die Substanz der Natur. „Das Wirkliche sind nur die Monaden, alles Uebrige nur Phänomene von und aus ihnen." Den Begriff der Seele muß man aber nur nicht (was schon aus dem vorhergehenden Paragraphen sich ergibt), wie Cartesius und seine Anhänger, welche „die Geister allein für Monaden", Seelen halten, mit dem Begriffe des Bewußtseins, der klaren und deutlichen Vorstellung identificiren, oder das Dasein der Seele von dem Dasein des Bewußtseins abhängig machen. Zur Seele gehört nicht nothwendig Wille und Bewußtsein; zur Seele gehört nichts weiter, als daß sie Thätigkeitsquelle, daß sie selbst das Princip ihrer Bestimmungen ist, nichts weiter als Spontaneität. Das Wesentliche und Charakteristische der Monaden ist daher, daß sie „Alles aus ihrem eigenen Vermögen schöpfen," daß sie „eine vollkommene Spontaneität in sich haben," daher „die einzigen Ursachen ihrer Handlungen sind; denn, wie schon Aristoteles richtig sagte, spontan, freiwillig ist das, wovon das Princip in dem Handelnden selbst liegt," daß sie folglich „von nichts anderm als von Gott und von sich selbst abhängen."

„In die Monade kann darum von Außen weder eine Substanz, noch ein Accidenz eindringen. Es wäre rein unerklärlich, wie eine Monade von irgend einem andern Wesen bestimmt oder in ihrem Innern verändert werden könnte; da in ihr keine Theile zu verschieben sind, und sich keine Bewegung in ihr denken läßt, die ihre Erregung, Richtung,

Vermehrung oder Verminderung von Außen erhielte, wie dies bei den zusammengesetzten Dingen der Fall ist, wo eine Veränderung zwischen den Theilen stattfindet. Die Monaden haben keine Fenster, wodurch etwas hinein- oder heraussteigen könnte." Eben deswegen „können auch die Monaden auf natürlichem Wege weder entstehen, noch vergehen, wie die zusammengesetzten Dinge; sie können nur anfangen durch Schöpfung, endigen durch Vernichtung."

Aber woher kommt denn nun bei dieser Unbestimmbarkeit von Außen, bei dieser Einfachheit und Theillosigkeit der Monaden die Veränderung in der Welt? Die Monaden sind wohl einfach, aber sie haben doch „Qualitäten, sonst wären sie keine Wesen." Dem Gesetze zufolge, „daß es nicht zwei Wesen gibt, an denen es unmöglich wäre, eine innere Verschiedenheit aufzuzeigen, ist es sogar nothwendig, daß jede Monade sich von jeder andern unterscheide." „Nothwendig ist es aber auch schon deswegen, weil sonst keine Veränderung in der Welt wahrnehmbar wäre. Denn die Phänomene in den zusammengesetzten Dingen können ihren Grund nur in den einfachen Substanzen haben, welche in die Zusammensetzung eingehen. Wenn nun aber zwischen den Monaden, die sich ja so nicht durch die Quantität unterscheiden, noch überdies kein qualitativer Unterschied wäre; so würde bei der Bewegung im erfüllten Raume immer nur Dasselbe auf Dasselbe folgen, und daher kein Zustand in der Natur vom andern unterscheidbar sein." „Da die Monaden aber keine Gestalt haben — sonst hätten sie ja Theile —, so kann die Monade nur durch innerliche Qualitäten und Handlungen sich von einer andern unterscheiden." Und es darf uns nicht im Mindesten befremden, daß „die Monaden ungeachtet ihrer Untheilbarkeit und Einfachheit Mannigfaltigkeit und Mehrheit in sich enthalten. Die Einfachheit der Substanz schließt keineswegs die Vielfachheit der Modifikationen aus, die sich zusammen in der einfachen Substanz vorfinden müssen, gleichwie in einem Centrum oder Mittelpunkt sich eine unendliche Menge von Winkeln befindet, welche die

in ihm zusammenlaufenden Linien bilden." „Die natürlichen Veränderungen der Monade kommen daher aus einem innern Princip, da keine äußere Ursache in ihr Inneres eindringen kann, überhaupt die Kraft, die vis, das Princip der Veränderung ist, und die einfachen Substanzen Entelechien sind, die eine gewisse Vollkommenheit (ἔχουσι τὸ ἐντελές), eine gewisse Selbstgenügsamkeit besitzen, kraft welcher sie die Quellen ihrer innern Handlungen sind."

Was sind nun aber diese Qualitäten der Monaden, ohne welche eine Veränderung unmöglich wäre, und durch welche die Monaden von einander unterschiedne, bestimmte, so und so beschaffne sind? Die Bestimmungen oder Qualitäten einer Monade sind Kraftäußerungen, Aktionen, Handlungen. Bestimmungen aber, die nicht von Außen in eine Substanz kommen, wie etwa die Beschaffenheit der Süßigkeit in das an sich geschmacklose Wasser, wenn ich Zucker hineinwerfe, sondern aus ihr selbst entspringen, sie selbst und nichts anderes zum Princip haben, sind Selbstbestimmungen. Selbstbestimmungen aber — Bestimmungen, die von innen kommen und innen bleiben, solche spontane, ideale oder immaterielle Bestimmungen sind nichts andres als Vorstellungen. Die Monade ist eine Kraft der Vorstellung. Die Qualitäten der Monade sind Aktionen, die Aktionen aber eines idealen Wesens Perceptionen. Daß die Vorstellung Bestimmung, Determination und insofern Qualität ist, erhellt. Ein Mensch ohne alle Vorstellung wäre ohne alle Qualität, ein personificirtes non ens. Ich bin nur Etwas dadurch, daß ich Etwas vorstelle, bestimmtes Wesen nur durch eine bestimmte Vorstellung. Wenn ich eine Kröte mir vorstelle, bin ich anders bestimmt, als wenn ich einen schönen Vogel mir vorstelle. Als Bestimmung äußert sich daher die Vorstellung in mir unmittelbar als Affekt. Die Vorstellung des Häßlichen ist Abscheu, Ekel, Widerwille, die des Schönen Freude, Wohlgefallen, Zuneigung. Aber diese Bestimmung beruht auf meiner eignen, auf innerer Selbstthätigkeit.

Der Gegenstand, der für mich ist, indem ich ihn vorstelle, ist nur durch mich für mich; eine Bestimmung aber, die nur durch mich selbst, durch meine Selbstthätigkeit in mir ist, oder in ihr ihr Princip hat, ist eben eine Vorstellung. Zum Wesen der Monade gehört daher die Vorstellung, aber in einem ganz allgemeinen Sinne. Und „außer den Vorstellungen und ihren Veränderungen gibt es nichts weiter in einer einfachen Substanz; nur hierin allein müssen alle ihre innerlichen Aktionen bestehen." „Die Vorstellung selbst aber ist nichts weiter als die Repräsentation (Vergegenwärtigung und Darstellung) von dem Zusammengesetzten oder dem Aeußern, d. i. von der Vielheit im Einfachen," oder „der vorübergehende Zustand, welcher in der Einheit oder einfachen Substanz Vielheit enthält und repräsentirt." „Mannigfaltigkeit in der Einheit, sonst weiter nichts wird zur Vorstellung erfordert." [19] „Die Thätigkeit des innerlichen Princips aber, wodurch die Veränderung bewirkt wird, eine Vorstellung auf die andere folgt, ist der Trieb, das Verlangen, die Begierde." Denn „jede gegenwärtige Vorstellung strebt nach einer neuen Vorstellung, gleichwie jede Bewegung, die sie vorstellt, nach einer andern Bewegung strebt." Der Zusammenhang zwischen Trieb und Vorstellung oder vielmehr ihre Unzertrennlichkeit erhellt daraus, daß die Vorstellung als eine Determination, Bestimmung der Seele sich unmittelbar als Stimmung äußert, die Seele so oder so, angenehm oder unangenehm afficirt. „Keine einzige Perception ist uns völlig gleichgültig." „Die Monade befindet sich daher im Zustande beständigen Strebens. Denn da die Vorstellung zum Wesen derselben gehört, so stellt sie immer vor, geht unaufhörlich von einer Vorstellung zur andern über," ihr Sein ist ewiger Wechsel — aber so, daß immer dieselbe Seele, dasselbe Subjekt beharrt, — „kontinuirliche Veränderung," was jedoch schon eine Folge von der Substanz überhaupt ist, „denn diese erfordert nothwendig und enthält wesentlich einen Fortschritt oder eine Veränderung in sich, da sie ohnedem keine Kraft zu handeln hätte.

§ 7.

Die Unterschiede der Vorstellung.

Da die Vorstellung das Wesen der Monade ist, alle Monaden darin übereinstimmen, daß sie vorstellen, so können ihre Unterschiede von einander in nichts Anderem bestehen, als in den unterschiednen Arten und Weisen oder Graden der Vorstellung. Die Vorstellung hat unendliche Grade. Die Hauptunterschiede sind aber die Deutlichkeit und Verworrenheit, die Klarheit und Dunkelheit. In ihrer bestimmten, eigentlichen und unbildlichen Bedeutung treten diese Unterschiede erst auf den höhern Stufen der Monade auf, da, wo die Vorstellungen zu Begriffen werden. Da aber nur nach der Analogie der dunkeln und verworrenen Vorstellungen und Begriffe der Zustand und die Beschaffenheit der Monade überhaupt gedacht und erkannt werden kann, die verworrenen Vorstellungen nicht nur anthropologische, sondern universale, metaphysische Bedeutung haben: so finden diese Unterschiede, wie sie in den höhern Monaden sich zeigen, gleich hier schon ihren schicklichen Platz, obwohl es sich hier nur von den allgemeinen Principien der Monadologie handelt.

„Der dunkle Begriff, sagt Leibnitz, ist der, welcher nicht hinreicht, um eine vorgestellte Sache zu erkennen, wie wenn ich mich an eine einst gesehene Blume erinnere, aber nicht so, daß ich sie, wenn sie vorkommt, wieder erkennen und von einer andern unterscheiden kann. Ein klarer Begriff dagegen ist der, durch welchen ich einen Gegenstand oder eine vorgestellte Sache erkennen kann, und dieser ist entweder verworren oder deutlich. Verworren ist er, wenn ich nicht die zur Unterscheidung einer Sache hinreichenden Merkmale besonders und einzeln aufzählen kann, obgleich die Sache wirklich solche Merkmale und Elemente hat, in die der Begriff von ihr aufgelöst werden kann. So erkennen wir die Farben, Gerüche und andere Objekte der Sinne sehr klar, und unterscheiden sie von einander, aber durch das bloße einfache Zeugniß

der Sinne, ohne Merkmale angeben zu können; daher wir einem Blinden die rothe Farbe nicht deutlich machen, noch andern Menschen dergleichen Beschaffenheiten erklären können, außer wenn wir sie zum wirklichen Gegenstande selbst hinführen, und das Nämliche sehen und riechen lassen; ob es gleich ausgemacht ist, daß die Vorstellungen dieser Qualitäten zusammengesetzt sind und analysirt werden können, da sie ihre Ursachen haben. So wissen auch die Maler und andere Künstler recht wohl, was gut oder fehlerhaft gemacht ist; aber sie können häufig keinen Grund von ihrem Urtheil angeben, sondern sagen nur, wenn ihnen Etwas mißfällt, sie vermißten, sie wüßten selbst nicht Was. Deutlich ist dagegen der Begriff, wenn man einen Gegenstand, wie z. B. die Dokimasten (Münzwardein?) das Gold, durch zureichende Merkmale und Probemittel von allen andern ihm ähnlichen unterscheiden kann. Solche Begriffe haben wir von den mehreren Sinnen gemeinsamen Vorstellungen, wie den Zahlen, Größen, Figuren, desgleichen von vielen Affekten der Seele, wie dem Zorne, der Furcht, kurz von allen den Gegenständen, wovon wir eine Nominaldefinition geben können, die nichts anderes als die Aufzählung der zureichenden Merkmale ist."

Die verworrene Vorstellung entsteht also: „wenn z. B. gelbes und blaues Pulver untereinander gemischt wird, so daß daraus ein grünes entsteht, so nimmt die Seele die beiden Pulver wahr, nämlich das gelbe sowohl als das blaue; denn, wenn nicht der Theil des Haufens sie afficirte, so würde sie auch nicht das Ganze afficiren; und dieser Zustand der Seele, diese Bestimmung, die sie vom Gelben und Blauen erleidet, ist ihre Vorstellung davon. Aber diese Vorstellung ist verworren und gleichsam latent in der Empfindung der grünen Farbe; denn die blaue und gelbe Farbe werden nicht anders, als wie sie in der grünen verhüllt und verborgen sind, von uns vorgestellt." Ein anderes Beispiel ist die Vorstellung von dem Gebrause des Meeres. „Um dieses Gebrause zu vernehmen, muß man die Theile vernehmen, die dieses Ganze ausmachen, d. h. das Geräusch jeder Woge; obgleich

ein jedes dieser kleinen Geräusche sich nur in der verworrenen Vermengung mit allen andern zusammen vernehmen läßt und gar nicht bemerkt würde, wenn die Woge, die es macht, allein wäre; denn man muß ein wenig von der Bewegung dieser Woge afficirt werden, und einige Vorstellung von jedem einzelnen Geräusch, so klein es auch sein mag, haben; sonst hätte man nicht die Vorstellung von hunderttausend Wogen, weil hunderttausend Nichtse nun und nimmermehr Etwas hervorbringen können." Ein anderes Beispiel: — „Wenn mir Jemand ein regelmäßiges Polygon vorhält, so kann ich mit dem Auge und der Einbildungskraft nicht seine tausend Seiten fassen; ich habe daher so lange nur ein Bild (image) oder eine konfuse Vorstellung von der Figur und ihrer Seitenanzahl, bis ich unterscheide und durch die Rechnung die Anzahl, die der Kubus von 10 ist, weiß; daher es viele Gegenstände gibt, die wir wohl denken und begreifen, aber nicht mit dem Sinne und der Einbildungskraft fassen können." „Die Vorstellung ist daher wohl von der Empfindung zu unterscheiden. Nicht jede Vorstellung ist Empfindung; es gibt auch Vorstellungen von dem, was nicht empfunden wird. So könnte ich das Grüne nicht empfinden, wenn ich von dem Blauen und Gelben, woraus es entsteht, keine Vorstellung hätte. Und doch habe ich keine Empfindung davon, außer wenn ich das Mikroskop anwende." „Wenn wir also z. B. die Vorstellung von Gerüchen oder Farben haben, so haben wir durchaus keine andere Vorstellung, als die von Figuren und Bewegungen, die aber so vielfach und klein sind, daß unser Geist in seinem gegenwärtigen Zustand sie einzeln nicht deutlich zu erkennen vermag, und daher nicht bemerkt, daß seine Vorstellung nur aus Vorstellungen von sehr kleinen Figuren und Bewegungen besteht, gleichwie wir bei der Vorstellung der grünen Farbe, wie so eben gesagt wurde, nichts wahrnehmen, als die untereinander gemengten blauen und gelben Bestandtheilchen, ob wir gleich dies nicht bemerken, sondern vielmehr ein neues Ding (eine neue Farbe) daraus machen."

„Die konfusen Gedanken und Vorstellungen sind jedoch keineswegs, wie man geglaubt hat, toto genere von den deutlichen unterschieden; sie sind nur, und zwar wegen ihrer Vielfachheit, weniger deutlich und entwickelt." „Jede deutliche Vorstellung enthält selbst in sich eine unendliche Menge konfuser Vorstellungen, denn jede Vorstellung enthält wenigstens ihrem Gegenstande nach Vielheit und Mannigfaltigkeit." „Die Spontaneität muß man daher nicht bloß auf die deutlichen Gedanken, auf die Vernunftthätigkeit, die bewußten und freiwilligen Handlungen einschränken, sondern auch auf die konfusen und unfreiwilligen, die uns unbemerklichen und unbewußten Vorstellungen ausdehnen." „Alles kommt aus unserm eignen Grunde und Wesen mit vollkommener Spontaneität." „Streng genommen hat die Seele nicht nur das Princip ihrer Handlungen, sondern auch ihrer Leiden oder verworrenen Vorstellungen in sich." „Wo wäre die Nothwendigkeit, daß nur das deutlich Erkannte in uns sein sollte? Wie viele Mannigfaltigkeiten kann noch die Seele in sich fassen, in die wir nicht sobald noch eindringen werden? Die Cartesianer haben darin gewaltig gefehlt, daß sie die Vorstellungen, deren wir uns nicht bewußt sind, für nichts hielten, und außer den Geistern keine Entelechien annahmen, und daher den Zustand einer anhaltenden Sinn- und Empfindungslosigkeit gleich dem großen Haufen der Menschen mit dem Tode im eigentlichen Sinne verwechselten." „In uns selbst erfahren wir ja Zustände, wo wir uns an nichts erinnern und keine deutlichen Vorstellungen haben, wie in der Ohnmacht und im tiefen, traumlosen Schlaf, — Zustände, in denen zwischen der Seele und der einfachen Monade kein fühlbarer Unterschied stattfindet. [20] Aber daraus folgt noch keineswegs, daß die einfache Substanz dann gar keine Vorstellung hat. Nur wegen der allzugroßen Menge kleiner Vorstellungen, in denen nichts deutlich hervortritt, ist die Seele sinn- und empfindungslos, gleichwie wir, wenn wir uns schnell im Kreise herumdrehen und vom Schwindel ergriffen werden, die Aufmerksamkeit

verlieren, so daß wir nicht mehr im Stande sind, etwas zu unterscheiden." „Da wir aber beim Erwachen aus so gedankenlosen Zuständen uns unserer Vorstellungen bewußt sind, so müssen wir auch nothwendiger Weise unmittelbar vorher welche gehabt haben, ob wir uns gleich ihrer nicht bewußt sind; denn wie die Bewegung nur aus Bewegung, so entsteht eine Vorstellung nur aus einer andern Vorstellung." „Unsere großen, uns fühl- und merkbaren Vorstellungen, wie auch unsere großen Neigungen, deren wir uns bewußt sind, sind selbst nur zusammengesetzt aus einer unendlichen Menge kleiner Vorstellungen und Neigungen, die man nicht gewahr wird. Und eben in diesen unmerklichen Vorstellungen liegt der Grund von dem, was in uns vorgeht, gleichwie der Grund von dem, was in den empfindbaren Körpern vorgeht, in den nicht empfindbaren Bewegungen liegt." „So scheint das Vergnügen nichts anderes zu sein, als gleichsam ein Aggregat kleiner Vorstellungen, wovon jede, wenn sie stark und groß wäre, ein Schmerz sein würde." So ist „die Musik nichts anderes als eine Arithmetik, aber eine verborgene, so daß die Seele nicht weiß, daß sie zählt. Aber obgleich die Seele nicht fühlt, daß sie zählt, so fühlt sie doch die Wirkung dieses unmerkbaren Zählens, oder das daraus entspringende Vergnügen und Mißvergnügen an den Consonanzen und Dissonanzen der Töne; denn das Vergnügen entspringt aus vielen unmerklichen harmonischen Eindrücken oder Vorstellungen." „Darum sind die Elemente der sinnlichen Vergnügungen g e i s t i g e Genüsse, die aber nur verworren erkannt werden."

§ 8.

Die Bedeutung der confusen Vorstellung.

Die verworrenen Vorstellungen sind nichts andres, als der Ausdruck d e r u n e n d l i c h e n Vielheit in der einfachen Substanz der Monade, als die vielen andern Monaden, w i e sie jeder einzelnen Monade

gleichsam im Kopfe spuken, nichts andres als der Ausdruck von den Verhältnissen oder Beziehungen der Monade. Die verworrnen Vorstellungen enthalten darum die wichtigste und tiefste, aber auch schwierigste und verwickeltste Materie der Leibnitzischen Philosophie — den Zusammenhang der Monade mit andern Monaden. Um aber diesen Gegenstand richtig zu begreifen, ist es vor allem nöthig, keine von den verschiednen Bestimmungen, die nach Leibnitz das Wesen der Substanz, respective der Monade constituiren, für sich allein herauszuheben, sondern sie stets in ihrer Totalität zu fassen, damit man nicht den Begriff des Atoms dem der Monade unterlegt. Die Bestimmung des Fürsichseins, die logisch-metaphysische Kategorie, auf welche sich nach Hegel's Logik das Atom reducirt, ist wohl eine wesentliche Bestimmung auch der Monade. Die Monaden sind nicht nur unterschieden, sondern auch getrennt von einander; jede privatisirt gleichsam, *οὐ πολιτεύεται*, wie der Epikuräische Weise*); jede ist sogar nach Leibnitz, „eine Welt für sich, jede eine sich selbst genügende Einheit. Aber diese Bestimmung ist nicht ihre einzige; denn ihr Fürsichsein ist nicht das harte, widerspenstige, trotzige Fürsichsein des Atoms, das an sich selber eine äußerliche, indifferente Existenz ist. Ihr Fürsichsein ist ein erfülltes, inhaltsvolles Fürsichsein; die Monade hat eine Seele; sie interessirt sich für Alles; wir bedürfen bei ihr keiner äußerlichen Häckchen; sie giebt sich innerlich Blößen genug, um in ihr die Anknüpfungspunkte eines sinnigen Zusammenhangs zu finden.

Der erste Anknüpfungspunkt ist, daß mit dem Begriffe der Monade eine unbestimmbare Vielheit von Monaden gesetzt ist. [21] Der Unterschied gehört zu ihrem Wesen, aber wie könnte sie unterschieden sein, wenn nicht Wesen wären, von denen sie sich unterschiede? wie eine andere, als die andere, wie eine sein, wenn nicht viele oder an-

*) Früher hieß es: der stoische. Beides ist richtig. S. Gassendi: Animadv. in Lib. X Diogenis Laert. Lugd. 1675. T. II. p. 14. 15.

dere wären? Das Wesen oder der Begriff der Monade, indem nothwendig mit ihm viele Monaden gesetzt sind, ist daher schon ein gemeinsames Band der Monaden; und diese Nothwendigkeit und Gemeinsamkeit muß an den Monaden selbst, oder vielmehr, da sie nicht die leeren Epikuräischen Atome sind, in ihnen selbst zur Realität kommen und, da sie thätige Substanzen sind, von ihnen selbst bethätigt werden. Die Bethätigung dieser Gemeinsamkeit und Nothwendigkeit ist die Vorstellung von den andern Monaden, die wesentlich zu jeder Monade gehört. Allerdings ist auch der Begriff des Atoms das Band zwischen den Atomen; aber dieses Band ist hier ein abstrakter, äußerlicher Begriff, der Begriff des Denkers von den Atomen. Dagegen bei der Monade ist das in ihr selbst, was in der Atomenlehre außer das Atom hinaus in das denkende Subjekt fällt. Das Atom entspringt überhaupt da, wo das Denken mit dem Sein zerfallen ist, wo das Denken sich in sich zurückzieht, nur sich selbst genießend, und das Sein, als eine Welt, die kein Gegenstand des göttlichen Geistes ist, als eine äußerliche, gleichgültige, zufällige Welt von sich ausstößt. Die Monade hingegen ist eine dem Denken befreundete Welt; der Begriff ist hier nicht außer den Dingen, sondern das innerliche Wesen der Dinge selbst. [22] Die einzelne Monade ist selbst der Inbegriff, der Conceptus der andern Monaden. Die Monade ist wohl eine einzelne Substanz, aber ihre Einzelheit ist nicht die Einzelheit des Atoms; sie ist ein immaterielles, insofern unbeschränktes, nicht hier und dort abgeschlossen existirendes, sinnlich-separirtes und isolirtes, sondern, so zu sagen, ein allgegenwärtiges, in sich universales Princip, ein Wesen, das an und für sich gemeinsamen Wesens ist. Als ein solches hat sie wesentliche Beziehungen zu allen Monaden, und diese ihre Beziehungen sind eben ihre Vorstellungen. „Vorstellung und Trieb haben alle Monaden, denn sonst hätte eine Monade keine Beziehung zu den übrigen Dingen." Das Atom ist blind und taub, die Monade hat Augen und Ohren, mit denen sie Alles vernimmt, hat Sinn für Alles. Das Atom

ist der Gott des Epikur, der sich nichts um die Welt bekümmert; die Monade der Gott, der selbst die Haare auf dem Haupte zählt, und noch den Sperling, der vom Dache fällt, bemerkt. Für das Atom existiren zufälliger Weise andere Atome, für die Monade aber nothwendig andere Monaden. Denn die Monade ist wesentlich thätig, und ihre Thätigkeit Vorstellung; die Vorstellung setzt aber Objekte, setzt Vorzustellendes voraus. „Was würde, sagt Leibnitz in Bezug auf die denkende Monade, was aber auf die Monade überhaupt angewandt werden kann, was würde ein vernünftiges Wesen thun, wenn es keine unvernünftige Dinge gäbe? Woran würde es denken, wenn es keine Bewegung, keine Materie, keine Sinne gäbe?" Der Gegenstand der Vorstellung der Monade aber ist nicht ein bestimmter oder beschränkter, sondern das Universum selbst, alle die unzähligen Monaden, die außer der vorstellenden existiren. „Da die Natur der Monade vorstellend ist, so ist kein Grund vohanden, warum sich die Vorstellung nur auf einen Theil des Universums beschränken sollte." Im Gegentheil: „jede Seele hat das Unendliche, hat Alles zu ihrem Objekt." Aber da die Monade ja schon dadurch beschränkt und begrenzt ist, daß sie eine unter den vielen andern Monaden ist, gewisser Maßen so viele Grenzen ihrer Natur sind, als andere Monaden; so ist ihre Vorstellung des Ganzen eine beschränkte. Eine beschränkte, unvollkommene Vorstellung ist aber eine dunkle, verworrene. Jede Seele stellt daher wohl das Universum vor, aber nur verworren. „Alle Monaden streben verworren nach dem Unendlichen;" daher sind die Monaden auch „nicht dem Gegenstande nach, sondern nur der Art der Vorstellung des Gegenstandes nach begrenzt, und nur durch die Grade der Deutlichkeit der Vorstellung unterschieden." Diese verworrene, dunkle Vorstellung ist aber keine andere als die sinnliche. „Die Sinne liefern uns verworrene Gedanken." Die Monade kann wegen der unbegrenzten, zahllosen Fülle das Universum nicht auf einmal fassen, sondern nur Theil für Theil nach einander vernehmen, — daher kommt die

Succession, die Zeit; sie kann das ganze Universum zusammen nicht klar und deutlich in seine Elemente aufgelöst, sondern nur verworren in das Bild einer zahllosen Vielheit und Mannigfaltigkeit zusammengefaßt vorstellen, — daher kommt die Materie. Hätte die Monade durchgängig klare und deutliche Begriffe, so existirte keine Materie; aber dann wäre sie ein Gott, denn nur Er hat eine deutliche und adäquate, d. h. rein immaterielle, rein geistige Erkenntniß des Weltalls. Er ist die absolute Idealität. Für ihn ist die Materie aufgehoben, er sieht die Dinge nicht materiell, weil er das Wesen sieht. „Ein Gemengsel von confusen Vorstellungen, weiter nichts sind die Sinne, weiter nichts die Materie. Denn diese verworrenen Gedanken kommen von der Beziehung her, in der alle Dinge sowohl der Zeit, als der Ausdehnung nach untereinander stehen." „Die verworrenen Vorstellungen enthalten oder drücken immer das Unendliche aus." „Sie sind das Resultat von den Eindrücken, die das ganze Universum auf uns macht." „Obgleich eben so wie die deutlichen auch die verworrenen Vorstellungen in unserer Spontaneität ihren Grund haben: so kann man doch mit Recht die verworrenen Vorstellungen, weil etwas Unfreiwilliges und Unerkanntes in ihnen liegt, Störungen oder Leiden nennen; denn sie sind es, die den Körper oder das Fleisch repräsentiren, und unsre Schranke und Unvollkommenheit ausmachen." „Die Monaden sind daher auch, eben weil sie den Leiden oder Leidenschaften unterworfen sind, mit Ausnahme der ursprünglichen Monade, keine reinen, absoluten Kräfte; sie sind nicht nur die Grundlage der Handlungen, sondern auch der Widerständigkeit oder Fähigkeit zu leiden, und ihre Leidenszustände liegen nur in ihren verworrenen Vorstellungen, welche die Materie oder das Unendliche der Vielheit in sich fassen." Die verworrenen Vorstellungen sind also die Rapports, die Zusammenhänge der Monaden mit einander. Die verworrenen Vorstellungen sind aber die sinnlichen; die Materie ist daher das Band der Monaden. „Wären die Monaden, sagt Leibnitz, von der Materie befreit

oder entledigt, so wären sie zugleich von dem allgemeinen Bande losgerissen, und gleichsam Deserteurs oder Ausreißer von der allgemeinen Ordnung." „Die Materie ist daher jeder Entelechie wesentlich, unabsonderlich von ihr." „Es gibt keinen endlichen Geist, der von der Materie absolut frei wäre."

§ 9.

Die Bedeutung und Genesis der Materie.

Der Gedanke, daß die Materie das allgemeine Band der Monaden ist — einer der erhabensten und tiefsten Gedanken der Leibnitzischen Philosophie — ist dem gewöhnlichen Spiritualismus, dem Spiritualismus der Einbildung und Sentimentalität ein eben so himmelschreiendes Paradoxon, wie Spinozas Satz, daß die Materie ein Attribut der göttlichen Substanz ist; denn diesem butterweichen und zuckersüßen Spiritualismus gilt vielmehr die Materie gerade nur für ein Scheidungsmittel, für das beklagenswerthe Schisma, das die verwandten Bruderseelen allein noch von einander trennt und ihre völlige Verschmelzung verhindert, und darum für etwas rein Negatives, nicht Seinsollendes, Aufzuhebendes. Er postulirt daher in dieser seiner Herzensnoth einen Leib, der so schön, wie seine Einbildung, und so leicht und schnell, wie seine Wünsche, ist, einen epikuräischen Quasikörper, der ihm nicht mehr die bittere Thräne des Abschieds und der Sehnsucht nach dem entfernten Gegenstande auspreßt, aber auch dafür zum Lohn seiner Impotenz nicht mehr die Seligkeit des Wiedersehens und einer wirklichen Vereinigung gewährt. Allein wenn wir uns auf den Schwingen der Leibnitzischen Philosophie zur Idee der Materie, wovon seine Gedanken nur ein beschränkter Ausdruck sind, erheben und sie in ihrem Wesen betrachten, so erkennen wir im Gegentheil die Materie als die allverkettende Nothwendigkeit der Monaden, als das Organ der Sensibilität und Irritabilität, als den sympathischen Nerv, der das Innere mit dem Aeuße-

ren verbindet, als den Wärmeleiter des Herzens, als den λόγος προφορικός, das Wort, wodurch der in sich verborgene Geist allein als Geister sich offenbart, als das Licht der Welt, in dem jedes Wesen das andere von Angesicht zu Angesicht schaut, als die Luft gleichsam, in der alle Wesen, mit fortgerissen von der Gewalt der Töne, wodurch eins dem andern sein Dasein verkündet, in einem tausend- und doch einstimmigen Liede die Herrlichkeit des Lebens und seines Urquells preisen, als die Quelle aller Noth, aber auch allen Genusses, und eben darum als das allgemeine Band aller Seelen, denn eben so, wie der Genuß, bindet die Noth Wesen an Wesen.

Betrachten wir aber die Materie, von der Monade aus, genetisch und erwägen, daß in der Leibnitzischen Philosophie die Realität, wenigstens „die absolute Realität nur in den Monaden und ihren Vorstellungen liegt“: so ist die Materie im strengsten metaphysischen Sinne bei Leibnitz nichts weiter als eine Vorstellung, oder die sämmtlichen andern [23] Monaden, wie sie von jeder einzelnen repräsentirt werden. Sie ist für uns die Anschauung von den Grenzen der Monade. Jede Monade stellt alle andern Monaden vor. Für ein vorstellendes Wesen ist aber die Vorstellung eines andern Wesens die Vorstellung seiner Grenze. So ist für den Menschen — um aus dem Reiche der eigentlichen bewußten Vorstellung ein Beispiel zu wählen — die Anschauung des andern Menschen die Anschauung seiner eignen Grenze; erst durch den Anblick Anderer kommt er zum Bewußtsein, daß er nicht einzig und allein, daß er vielmehr einer unter andern, ein endliches, beschränktes, mangelhaftes Wesen ist. Die Vorstellung seiner eignen Grenze ist aber eine beschränkende, eine wehethuende Vorstellung; die Vorstellung eines andern Wesens (im strengen philosophischen Sinne), eines alter ego ist ja keine gleichgültige, wie die von äußerlichen Dingen; diese Vorstellung ist vielmehr höchst sanguinischer und leidenschaftlicher Natur — eine Vorstellung, die das Blut in Alarm bringt, bestürzt und verwirrt, vor Entsetzen oder Verwunderung ein

Wesen außer sich versetzt. Und eine solche heftige, lebendige, afficirende Vorstellung ist als die Vorstellung der andern Monaden die Materie. Die allgemeinste erste metaphysische Bestimmung der Materie ist daher die, daß sie die Vorstellung und Anschauung eines außer mir (und zwar praeter me) existirenden Wesens ist. Die Bestimmung, daß dieses praeter auch ein extra ist, ein räumliches Außer, ist eine nachfolgende, secundäre Bestimmung oder die physikalische Anschauung von dem metaphysischen praeter, eine Bestimmung, die zunächst auf die Monade, an sich betrachtet, nicht angewandt werden kann, da die Monaden als Seelen, Entelechien ursprünglich nicht localiter außer einander seiend gedacht werden können und dürfen. Vom Standpunkt eines immateriellen Wesens aus — und nur für ein solches Wesen, das einen Unterschied von der Materie kennt, existirt eine Materie — ist also die Definition der Materie im Allgemeinen die, daß sie die Vorstellung eines Andern als Andern ist. Wenn ich den andern Menschen — um ein concretes Beispiel zu geben — nur als andern mir vorstelle: so habe ich nur eine materialistische Anschauung vom Menschen; ich befinde mich auf dem Standpunkt des Hobbesischen Naturrechts, im bellum omnium contra omnes. Eine geistige Anschauung habe ich erst, indem ich den Andern nicht als Andern, sondern als ein Wesen meines Wesens, als mein andres Ich betrachte.

Näher gerückt den Leibnitzischen Gedanken und Ausdrücken, ist die Materie, vom Standpunkte der vorstellenden Monade aus, nichts weiter als eine dunkle, verworrene Vorstellung. [24] Eine klare und deutliche Vorstellung ist die, deren ich mich bis in ihre einzelnen Theile hinein bewußt bin, die ich durchschaue, in der ich meine Intelligenz bethätigt (affirmirt) finde, die Gewißheit von der Realität meiner Vernunft habe, in der ich mir selbst klar, vollkommen bei mir bin. Eine dunkle, verworrene Vorstellung dagegen leistet meiner Intelligenz Widerstand, setzt ihr Schranken; [25] sie ist mir ein Dorn im Auge; sie alterirt mich, nimmt meine Heiterkeit, meinen Seelenfrieden; sie ist

ein empörender Flecken in der Ehre meines Verstandes, ein peinigender Gewissensvorwurf meiner Intelligenz; in der klaren und deutlichen Vorstellung ist mir's so wohl zu Muthe, wie unter freiem Himmel, das Universum liegt offen vor meinen Augen da, ich nehme keine Grenze wahr; in der verworrenen, dunkeln Vorstellung dagegen finde ich mich bestimmt, beschränkt; ich fühle meinen Kopf wie vernagelt, die Welt meines Geistes wie mit Brettern verschlagen; es ist mir, als wäre es nun aus mit mir, als wäre die Kraft des Denkens erloschen, als stockte der Puls des Geistes. Kurz in der klaren, deutlichen Vorstellung bin ich thätig — Thätigkeit ist Freiheit, — in der dunkeln leidend. [26] Obgleich beide nur in mir ihren Grund haben, so unterscheiden sie sich doch wie Wachen und Träumen, wie Tag und Nacht. Die Materie ist daher insofern gleichsam eine Gemüthskrankheit der Monade, eine Störung ihres Seelenlebens. Klarheit ist nur der Geist. Wo dir dein Kopf verworren ist, da steckt die Materie. Wo dir die Gedanken ausgehen und an ihre Stelle dunkle, verworrene Vorstellungen treten, die aber für dich als eine endliche Monade nothwendige, in deiner Natur begründete Vorstellungen sind, da und sonst nirgends nimmt die Materie ihren Anfang. Denke klar, deutlich — und sie verschwindet dir. Richtig hat daher Bilfinger den Leibnitz erfaßt, wenn er sagt: Igitur hoc vult illa Leibnitzii locutio, si quis perfecte materiam pernosset, illum observaturum simplicia diversimode affecta et erga se invicem relata et sibi suis modificationibus ita respondentia, ut eorum plura, invicem suo convenienti modo connexa, exhibeant substantias compositas sive aggregata, corpora dici solita*). Noch bestimmter und besser drückt sich aber hierüber eine Dame, die Marquise du Chastelet aus. Si liceret, sagt sie in ihren von Dutens citirten Institutions de Physique, quidquid extensionem componit, videre, haec extensionis species, quae sub sensus nostros

---

*) Dilucidationes philosophicae cap. V. § 116. u. 245.

cadit, continuo periret, neque aliud noster animus perciperet, praeterquam entia simplicia extra se invicem existentia: eo plane pacto, quo, si distinguere possemus exiguas omnes materiae particulas varie dispositas, e quibus picta effigies existit, effigies haec, quae non nisi phaenomenon est, nobis evanesceret. Der frühere Satz Leibnitzens: die Monaden sind keine reinen, absoluten, sondern beschränkte Kräfte, hat daher jetzt seine nähere Bestimmung gefunden. Diese Schranke der Monade ist die Materie. Als diese ist sie aber auch das Band der Monaden, das sie umstrickende und in einander verwirrende Netz; denn ein uneingeschränktes Wesen steht in keinem Zusammenhang, keiner nothwendigen Beziehung zu einem andern Wesen, wohl aber ein eingeschränktes.

Die Bestimmung der Materie als einer Vorstellung kann als eine wahre Blasphemie auf den gemeinen Menschenverstand erscheinen, indem dieser gerade die Vorstellung, als das Ideale, der Materie, als dem Realen, direkt entgegensetzt, unter jener nur ein todtes Bild, einen Schatten, unter dieser das Wirkliche versteht. Allein die Vorstellung ist eben in der Leibnitzischen Philosophie kein Ausdruck von Unrealität. Die Vorstellung macht vielmehr das Leben, die Kraft, das Wesen der Monade aus, die allein die Quelle und der Grund aller Realität ist. „Das Leben ist unzertrennlich von der Vorstellung, sagt Leibnitz. Ein Leben ohne Vorstellung ist ein Leben nur dem Scheine nach, das Leben ist selbst nichts anderes als das Princip der Vorstellung." Ueberdem ist die Materie eine Vorstellung, in der die Monade sich gebunden fühlt, eine unfreiwillige (nothwendige), verworrene Vorstellung. Der Begriff einer Materie entsteht uns aber überhaupt da, wo wir an die Grenze unserer freien Selbstthätigkeit kommen, auf etwas stoßen, was nicht in unserer Gewalt ist. Das, was wir nicht weiter penetriren, analysiren und in seine Theile unterscheiden können, wo es uns dunkel vor den Augen des Geistes wird, und ein non plus ultra unsrer Selbstbestimmung sich uns aufdringt, was wir nicht Andern be-

schreiben und mittheilen können, sondern als ein drückendes Geheimniß allein auf unserer Seele tragen müssen, was daher nicht mehr in uns ein Begriff, sondern eine verworrene Vorstellung, ein dunkles, undurchdringliches auflösliches Gefühl ist, das ist und nennen wir Materie. Selbst unsere gemeinen sinnlichen Vorstellungen von der Materie reduciren sich auf Gewalt, Zwang, Widerstand. Aber eine verworrene, unklare Vorstellung ist eben eine solche, die nicht in der Macht unseres Verstandes und Willens ist. Zum Begriffe der Materie gehört weiter nichts, als der Begriff der Unklarheit und Unfreiheit, denn Unfreiheit ist, wo eine Klarheit des Geistes. Steinblöcke und Klötze sind nicht die wahren Typen zu dem Begriffe der Materie, das wahre Wesen der Materie, die Idee derselben existirt im Thiere, im Menschen, als Sinnlichkeit, Trieb, Begierde, Leidenschaft, als Unfreiheit und Verworrenheit. Es gibt Empfindungen und Affekte im Menschen, welche mehr oder eben so viel Gewalt über ihn ausüben, als irgend ein materieller Gegenstand, welche materielle Wirkungen in ihm hervorbringen, welche ihn im eigentlichen Sinne niederdrücken und zu Boden werfen, wenn er nicht die höchste Kraft des Selbstbewußtseins aufbietet oder andere empirische Heilmittel anwendet. Ein plötzlicher heftiger Affekt kann den Menschen so gut tödten, als der Blitz, eine Kanonenkugel oder ein Ziegelstein, der vom Dache herabfällt. Die Redensarten, deren sich die Sprache bedient, um Gemüthsleiden zu bezeichnen, wie z. B. der Kummer beugt mich nieder, es wird mir schwer ums Herz u. dergl. sind keine bloßen Bilder, denn diese Zustände haben wirklich solche materielle Wirkungen. Eben so gibt es Vorstellungen im Menschen, deren er nicht Herr und Meister werden kann, die er nicht penetriren und in seine Elemente auflösen und eben deswegen nicht von sich losbringen kann, die in ihm haften, wie die Beschaffenheiten in einem sinnlichen Dinge, ihn unmittelbar bestimmen, Leidenszustände sind, daher für ihn auch die Wahrheit und Wirklichkeit einer materiellen Existenz haben. In allen solchen Zuständen sind wir aber nicht Bürger im Reiche des Geistes, sondern befinden uns in der Unterwelt der

Materie. Leiden ist das Wesen der Materie, — der Geist ist actus purus. Und nach der Analogie solcher Vorstellungen, die unmittelbare Bestimmungen, Zustände, „status“ sind, wie die Ideen eines Gemüthskranken, müssen wir die Vorstellungen der Monade überhaupt, in Bezug auf die höhern Monaden aber die dunkeln, verworrenen Vorstellungen uns denken. [27] Daß aber in den verworrenen Vorstellungen unsere Passionen bestehen, davon können uns selbst die gewöhnlichsten Erscheinungen überzeugen. Aus der Ferne, die uns nichts genau unterscheiden läßt, reizt und entzückt uns gar Manches, was uns ganz affektlos läßt, wenn wir es näher bei Lichte betrachten. Die Illusionen des Lebens bestehen überhaupt nur darin, daß wir die Dinge nicht auf ihre einfachen Elemente reduciren, sondern nur in Masse, nicht im Detail betrachten, daher nur eine konfuse Vorstellung von ihnen haben, gleichwie wir nur ein verworrenes Bild von der Milchstraße haben, so lange wir sie nicht unterscheiden und in einzelne Sternbilder auflösen. Le chaos apparent n'est que dans une espèce d'éloignement .... comme dans une armée vue de loin où l'on ne sauroit distinguer l'ordre qui s'y observe *). [28]

Darum handelt es sich auch keineswegs bei der Frage nach dem Zusammenhange der Seele und der Materie, wie Viele es sich vorstellen, ursprünglich darum, nachzuweisen, wie doch wohl ein vorstellendes einfaches Wesen mit einem Klotze, wo nichts weiter als Undurchdringlichkeit, Schwere, Druck statt findet, in Verbindung kommen könne. Die Frage, so gefaßt, ist unauflöslich. Denn bei dem Worte: Seele denkt man an die höchste, so zu sagen, an die specifischste Seele, die denkende, bewußte Monade; bei dem Worte: Materie, Körper aber an das Genus des Körpers überhaupt, an die allgemeinsten mechanischen Bestimmungen der Materie; die wesentlichen innern Mittelglieder werden hierbei ausgelassen, und nun ist es natürlich unmöglich, einen terminus medius

---

*) T. VI. p. 213.

aufzufinden. Die Aufgabe besteht vielmehr nur darin, zu zeigen, wie Thätigkeit und Leiden, Wille und Trieb, Freiheit und Nothwendigkeit, Begriff und verworrene Vorstellung zusammenhängen und in einem und demselben Wesen Platz finden können. Die oberflächlichste Ansicht von der Philosophie Leibnitzens ist es daher auch, wenn man glaubt und behauptet, er habe allein durch die Hypothese einer prästabilirten Harmonie den Zusammenhang der Seele und des Leibes erklärt; denn diese Harmonie ist keineswegs eine primitiv metaphysische Bestimmung, sondern nur eine sekundäre, abgeleitete und populäre Vorstellung, obwohl sie in seinem metaphysischen Princip ihren Grund hat. Die Monade selbst ist, ihrer ursprünglichen Idee nach, diese prästabilirte Harmonie, die Seele und Leib verbindet. So wenig die Vorstellung durch eine äußerliche prästabilirte Harmonie mit der Monade verknüpft ist, sondern ihre selbsteigenste, mit ihrem Begriff und Sein identische Kraft ist, so wenig ist es die Materie als eine verworrene Vorstellung. Sie liegt in ihrer Natur, denn sie ist keine absolute, sondern eine beschränkte Thätigkeit. [29] „Gott allein ist die von der Materie wahrhaft abgesonderte Substanz, weil er reine Thätigkeit, actus purus ist." Und diese ihre innere Schranke ist der terminus medius ihres Zusammenhangs mit der Materie, oder vielmehr die Materie ist nichts andres, als das Phänomen, die Erscheinung dieser inneren Beschränkung. Die verworrenen Vorstellungen sind es, die Leib und Seele verbinden. „Durch die unmerklichen oder confusen Vorstellungen, sagt Leibnitz, erkläre ich die bewunderungswürdige, vorherbestimmte Harmonie des Leibes und der Seele und aller Monaden oder einfachen Substanzen." „Diese kleinen Vorstellungen bilden das Band, die jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum verbindet." Die Materie ist daher in der Leibnitzischen Philosophie zugleich mit der Seele gesetzt. Die Seele ist unmittelbar durch sich selbst, d. i. durch ihr Wesen, nicht erst mittelbar und hintendrein durch die Macht einer prästabilirten Harmonie mit dem Leibe in Verbindung, was schon daraus erhellt, daß die Seele bei Leibnitz

ursprünglich die substanzielle Form des Körpers im Sinne des Aristoteles ist, daß, wie es keine Materie ohne Seele, keine Vielheit ohne Einheit, so auch keine Seele ohne Materie, d. i. keine Einheit ohne Vielheit gibt. [30]

§ 10.

Die Materie als Object der Vorstellung und ihre wesentlichen Bestimmungen.

Die Materie, nicht mehr als Vorstellung, sondern als Gegenstand der Vorstellung betrachtet, ist nichts weiter als das „Aggregat der einfachen Substanzen," das Gemisch von den Wirkungen des Unendlichen, das uns umgiebt," „ein Zusammenfluß von unendlich vielen Wesen," „nicht eine der Zahl nach einzige Sache oder eine Einheit" — denn „das Zusammengesetzte kann so wenig eine Substanz sein, als es eine Heerde Schafe ist" — folglich (was schon aus den ersten Sätzen der Monadologie folgt) „keine Substanz, sondern nur ein Resultat der Substanz," kein Wesen, sondern nur „ein Phänomen, obwohl ein reales, wohlbegründetes," da sie in den Monaden ihren Grund hat, „ein Bild der Substanz, gleichwie die Bewegung ein Bild der Handlung ist."

„Die Materie wird mit Recht in die erste und zweite Materie unterscheiden. Jene ist nichts weiter, als das ursprüngliche passive Vermögen, oder das Princip des Widerstandes; sie besteht nicht in der Masse oder Undurchdringlichkeit, noch in der Ausdehnung selbst, sondern nur in der Möglichkeit oder dem Erforderniß der Ausdehnung. [31] Sie ist das Princip von der Erscheinung, daß ein Körper vom andern Körper nicht durchdrungen wird, sondern ihm Widerstand entgegensetzt und zugleich gleichsam eine gewisse Trägheit, d. i. ein Widerstreben gegen die Bewegung hat, sich daher nur fortstoßen läßt, nachdem er die Kraft des bewegenden Körpers gebrochen hat. Sie ist der Grund, daß der Körper immer leidet und widersteht, gleichwie er der Form (oder

Entelechie) nach immer in Thätigkeit ist; denn Handeln und Leiden sind gegenseitige Begriffe, das was handelt, muß einige Reaction leiden, und was leidet, seinerseits handeln. Diese Materie ist es, von welcher es früher hieß, daß sie jeder Entelechie wesentlich, unabsonderlich von ihr sei, indem sie die Entelechie oder das ursprüngliche thätige Vermögen erst ergänzt, so daß daraus erst eine vollkommene Substanz oder Monade entspringt, und sie das passive Vermögen selbst der ganzen, vollständigen Substanz ist. Diese erste Materie kann Gott selbst keiner Substanz entziehen, denn sonst würde er aus ihr ein reines, absolutes Ganzes, wie nur Er allein ist, machen."

Die zweite Materie aber ist das Resultat von unzähligen vollständigen Substanzen, wovon jede ihre Entelechie und ihre erste Materie hat. Diese begründet Wesen, die nur durch äußerliche Verbindung, und daher nicht im vollen, ganzen, sondern nur im halben Sinne Wesen sind, dergleichen der Regenbogen und andere wohlbegründete Phänomene sind, Wesen also, die nur eine arithmetische, aber keine metaphysische Einheit haben, nicht der Wesenheit nach, nicht an sich, nur dem Scheine nach Eins ausmachen. Sie constituirt das, was Masse heißt. [32] Keine Entelechie ist an einen bestimmten Theil dieser Materie gebunden, sondern sie wird stets verändert, sie gleicht einem Flusse."

Die Ausdehnung ist also nicht das Erste und Wesentlichste der körperlichen Natur. „Sie ist vielmehr nichts anderes als ein abstractum, und verlangt etwas, das ausgedehnt sei. Sie bedarf eines Subjektes, sie bezieht sich wesentlich auf dieses Subjekt. Sie setzt selbst etwas ihr Vorangehendes in diesem Subjekte voraus. Sie setzt voraus irgend eine Qualität, ein Attribut, eine Natur in diesem Subjekte, die sich ausdehnt, die sich mit dem Subjekte verbreitet, die sich fortsetzt. Die Ausdehnung ist die Diffusion dieser Qualität oder Natur, z. B. in der Milch giebt es eine Ausdehnung oder Verbreitung der Weiße, in dem Diamanten eine Ausdehnung und Vertheilung der Härte, in dem

Körper überhaupt eine Vertheilung der Widerständigkeit oder der Materialität." „Die Grundlage der Ausdehnung aber ist die Position, die Lage oder Stellung, welche die einfache Substanz hat, ob sie gleich in sich selbst nicht ausgedehnt ist; sie ist die ununterbrochene, simultane Wiederholung diese Lage, gleichwie die Linie durch den Fluß des Punktes entsteht." „Sie ist die Lage, in welcher Theile außer Theilen sind, oder die Ordnung in den coexistirenden Dingen, welche durch die Entfernungen oder die Größe des kürzesten Weges zwischen zwei entfernten Gegenständen bestimmt wird." [33]

Die Ausdehnung ist jedoch nicht mit dem Raume zu verwechseln; [34] denn „die Dinge behalten ihre Ausdehnung, aber ihren Raum behalten sie nicht immer. Jedes Ding hat seine eigene Ausdehnung, aber nicht seinen eigenen Raum." „Der Raum ist, wie die Zeit, etwas absolut Gleichförmiges; ohne die in ihm befindlichen Dinge würde kein Punkt des Raumes von einem andern in irgend etwas unterschieden sein." „Er ist etwas rein Relatives," er ist nichts „als das Verhältniß der gleichzeitig existirenden Dinge unter einander," „die Ordnung der Coexistenzen, wie die Zeit die Ordnung der Successionen ist*)." Er ist, abgesehen von den existirenden Dingen, kein reales, für sich bestehendes Wesen," er ist „an sich etwas Ideales, wie die numerische Einheit." „Der Raum ist daher auch nicht, wie Newton behauptet, das Sensorium Gottes, da dieses Wort nichts anderes bedeuten könnte, als das Organ, vermittelst welches Gott den Dingen gegenwärtig wäre und sie vernähme, noch weniger eine Eigenschaft Gottes, wie Clarke will; denn wenn er das wäre, so gehörte er zum Wesen Gottes, und es gäbe folglich, da der Raum Theile hat, im Wesen Gottes Theile."

Außer dem Raume, der Ausdehnung und andern materiellen Bestimmungen, kurz außer dem nur passiven oder leidenden Vermögen

---

*) Oder: ordo existendi incompatibilium, wie L. in seinem Briefwechsel mit Bernoulli (T. II. Ep. 219) sagt.

gehört aber noch etwas „Anderes zur Constitution des Wesens der Materie.“ Aus den ersten Principien der Monadologie, nach welchen die Seele, die vis activa das universale Princip alles Seins und Wesens ist, ergiebt sich, daß dieses Andere nichts sein kann, als die thätige Kraft. „Wenn unter bloß mathematischen Begriffen, nämlich Größe, Figur, Ort und deren Veränderung die Körper gedacht würden, ohne Rücksicht auf metaphysische Begriffe, nämlich den Begriff der thätigen Kraft in der Form und der Trägheit und des Widerstrebens gegen die Bewegung in der Materie: so wäre es nothwendig, daß die Bewegung eines wenn auch noch so kleinen Körpers, der auf einen andern noch so großen stößt, diesem eingedrückt würde, und folglich der größte ruhende Körper auch von dem kleinsten, der ihm begegnet, ohne daß dieser dadurch in seinem Laufe aufgehalten würde, mit fortgerissen werden könnte, weil in dem bloß mathematischen Begriffe der Materie kein Widerstreben, sondern vielmehr eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Bewegung liegt. Daher wäre es nicht schwerer, einen großen Körper aus dem Zustand der Ruhe in den der Bewegung zu versetzen, als einen kleinen, und es gäbe eine Thätigkeit ohne Gegenthätigkeit, folglich kein Maaß, die Kraft zu schätzen, da von jedem Alles geleistet werden könnte. Aber dies widerspricht der Ordnung der Natur und den Principien der wahren Metaphysik.“

„Die thätige Kraft ist entweder die primitive, die jeder körperlichen Substanz an und für sich innewohnt, — denn ein durchaus ruhender Körper widerspricht der Natur, — und der Seele oder der substanziellen Form entspricht, die aber nur zu den allgemeinen Ursachen gehört, zur Erklärung der besondern Phänomene nicht hinreicht, oder die derivative, die abgeleitete, die in der Beschränkung der ursprünglichen besteht, welche Beschränkung in dem gegenseitigen Conflikt der Körper ihren Grund hat.“ „Keine Substanz erhält daher von einer andern die Kraft zu handeln, sondern nur die Bestimmung und Begrenzung ihres immanenten Triebes.“

Die Qualitäten und abgeleiteten Kräfte oder die sogenannten accidentellen Formen sind nichts weiter, als die Modifikationen der primitiven Entelechie, eben so wie die Figuren Modifikationen der Materie sind. Die Modifikationen aber sind gewisse Einschränkungen des substanziellen und für sich bestehenden Wesens; sie fügen der Substanz nichts Neues und Positives zu, sondern nur Grenzen und Negationen, sonst wären alle Veränderungen Erschaffungen. Und die Modifikationen sind in einer beständigen Veränderung, während die einfache Substanz beharrt. Daher eine unendliche Menge von Bewegungen und Figuren in jedem Augenblick im Universum und selbst in jedem Theile des Universums entsteht und vergeht."

„Die primitive Kraft ist das Princip der innern Thätigkeit oder der Vorstellung, die abgeleitete aber das Princip der Bewegung oder der äußerlichen Thätigkeit, die der innerlichen entspricht. Die Ursache der Bewegung ist daher unkörperlich, obwohl das Subjekt der Bewegung der Körper ist. Die Bewegung selbst aber ist nichts weiter als die Veränderung des Orts, und es gibt keine andere Bewegung als die örtliche, obgleich es noch andere Veränderungen als Ortsveränderung gibt. Das materielle Princip der Verschiedenheit der Materie ist daher die Bewegung. Sie ist auch das Princip der Cohäsion. Die Flüssigkeit entspringt von einer mannigfaltigen, die Festigkeit von einer übereinstimmenden Bewegung. Es gibt übrigens nichts so Flüssiges, das nicht noch einen Grad von Festigkeit, nichts so Festes, das nicht noch einen Grad von Flüssigkeit in sich enthielte."

Die Bewegung ist jedoch nichts an sich selber Reales. „Sie ist etwas nur Successives; sie hat daher eben so wie die Zeit, wenn man es streng und genau nimmt, niemals Existenz, weil sie niemals ganz existirt, indem sie keine coexistirenden Theile hat. Die bewegende Kraft dagegen oder der Trieb existirt vollständig in jedem Augenblicke, und ist daher etwas Wahrhaftes und Wirkliches. Darum erhält sich auch in der Natur, die mehr auf das Wahrhafte Acht hat, als auf das,

was keine volle Existenz außer in unserm Geiste hat, nicht die nämliche Quantität der Bewegung, wie Cartesius geglaubt hat, sondern dieselbe Quantität der bewegenden Kraft. Cartesius hielt beide für gleichbedeutend. Wie groß und wichtig aber der Unterschied zwischen der bewegenden Kraft und der Größe der Bewegung ist, mag aus folgendem Beweis erhellen, der sich auf zwei Voraussetzungen stützt, die jedoch von allen Philosophen und Mathematikern als richtig angenommen werden. [35] Die erste ist, daß ein Körper, der von einer gewissen Höhe herabfällt, die Kraft erhält, eben dahin wieder hinaufzusteigen, wenn es seine Richtung so mit sich bringt und keine äußeren Hindernisse, wie der Widerstand der Luft, wovon wir jedoch hier abstrahiren, vorhanden sind, daß also z. B. das Pendel genau zu der Höhe, von der es herabfiel, wieder zurückkehren wird. Die zweite Voraussetzung ist, daß, um z. B. den Körper A von 1 Pfund zu der Höhe C D von 4 Ellen emporzuheben, eben so viel Kraft erfordert wird, als den Körper B von 4 Pfund zu der Höhe E F von 1 Elle emporzuheben. Hieraus folgt nun, daß der Körper A, wenn er von der Höhe C D herabgefallen ist, genau eben so viel Kräfte erhalten hat, als der Körper B, der von der Höhe E F herabfiel. Denn nachdem der Körper A von C nach D herabgefallen ist, erhält er hier die Kraft, bis zu C wieder emporzusteigen, d. h. einen Körper von 1 Pfund (nämlich seine eigene Last) zu einer Höhe von 4 Ellen emporzuheben. Und eben so hat der Körper B, nachdem er von E nach F gefallen ist, dort die Kraft, nach E wieder hinaufzusteigen, d. h. einen Körper von 4 Pfund (nämlich seine eigene Last) zu einer Höhe von 1 Elle emporzuheben. Also ist der zweiten Voraussetzung zufolge die Kraft des Körpers A, wenn er in D ist, und die Kraft des Körpers B, wenn er in F ist, dieselbe. Aber die Größe der Bewegung ist keineswegs auf beiden Seiten dieselbe, was sich so zeigt. Durch Galiläi ist erwiesen, daß die durch den Fall von C D (der Höhe von 4 Ellen) erhaltene Geschwindigkeit das Doppelte ist von der durch den Fall E F (der Höhe von 1 Elle) erhaltenen Geschwindigkeit.

Multipliciren wir also den Körper A, der wie 1 ist, durch seine Geschwindigkeit, die wie 2 ist, so wird das Produkt oder die Größe der Bewegung wie 2 sein; multipliciren wir dagegen den Körper B, der wie 4 ist, durch seine Geschwindigkeit, die gleich 1 ist, so ist das Produkt oder die Größe der Bewegung gleich 4. Also ist die Größe der Bewegung des Körpers A in D die Hälfte der Größe der Bewegung des Körpers B in F, und doch sind eben die Kräfte beider als gleich befunden worden. Ein großer Unterschied ist daher zwischen der bewegenden Kraft und der Größe der Bewegung, so daß die eine nicht durch die andere geschätzt werden kann. Es erhellt hieraus, wie die Kraft nach der Größe der Wirkung, welche sie hervorbringen kann, z. B. nach der Höhe, zu welcher sie einen schweren Körper heben kann, geschätzt werden muß, nicht aber nach der Geschwindigkeit, die sie dem Körper eindrücken kann." „Nehmen wir an, daß die ganze Kraft eines Körpers von 4 Pfund, aber nur von einer Geschwindigkeit von einem Grade, auf einen Körper von einem Pfunde übertragen würde, so müßte nach den Principien der Cartesianer, welche die Kraft nach der Summe der Produkte der durch ihre Geschwindigkeit multiplicirten Massen schätzen, dieser Körper eine Geschwindigkeit von 4 Graden bekommen, damit die nämliche Größe der Bewegung sich erhielte; denn die Masse 4 multiplicirt durch die Geschwindigkeit 1 gibt dasselbe Produkt, als die Masse 1 multiplicirt durch die Geschwindigkeit 4. Allein wenn der Körper von 4 Pfd. mit seiner Geschwindigkeit von einem Grade zu einer Höhe von einem Fuße steigt, so wird der von einem Pfunde nur eine Schnelligkeit von 2 Graden haben, um 4 Fuß hoch steigen zu können. Denn die nämliche Kraft wird erfordert, 4 Pfund ein Fuß hoch und ein Pfund 4 Fuß hoch zu heben. Wenn aber dieser Körper von einem Pfunde 4 Grade Geschwindigkeit erhielte, so müßte er bis zu einer Höhe von 16 Fuß steigen können. Und es könnte folglich dieselbe Kraft, welche 4 Pfund einen Fuß hoch heben konnte, wenn sie auf ein Pfund übertragen wird, dieses 16 Fuß hoch heben. Das ist aber unmöglich, denn

die Wirkung ist das Vierfache, und wir hätten daher dreimal mehr Kraft, als vorhanden war, gleichsam aus Nichts gewonnen. Darum muß an die Stelle des Cartesianischen Princips ein anderes Gesetz der Natur treten, nämlich dieses, daß immer zwischen der vollen Ursache und der vollständigen Wirkung eine vollkommene Gleichheit existirt. Und dieses Gesetz will nicht nur so viel sagen, daß die Wirkungen den Ursachen proportionirt sind, sondern auch, daß jede vollständige Wirkung gleichen Gehalt, gleichen Werth mit ihrer Ursache hat. [36] Und ob es gleich ein rein metaphysisches Princip ist, so ist es doch von sehr großem Nutzen in der Physik. [37]

„Die bewegende Kraft muß aber wohl unterschieden werden, und zwar in die todte oder elementarische und in die lebendige. Die lebendige ist immer mit wirklicher Bewegung verbunden; die todte ist die, in welcher noch nicht Bewegung existirt, sondern nur ein Bestreben zur Bewegung. Die lebendige Kraft entspringt aus unendlich vielen wiederholten Eindrücken der todten Kraft. Ein Beispiel der lebendigen Kraft ist der Stoß, der todten der bloße Druck oder die Kraft der Schwere, in Vergleich zu welcher der Stoß eine unendlich große Kraft genannt werden kann. Die Elemente der Bewegung sind daher unendlichmal unendlich klein. Auf diesem Begriffe des Unendlichen beruht der Infinitesimalkalkül, welcher allein den bisher für unauflöslich gehaltenen physikalisch mathematischen Problemen gewachsen ist, weil die Natur überall etwas Unendliches wollte."

Die Gravidation darf jedoch keineswegs zu den allgemeinen Eigenschaften der Materie gerechnet werden. „Obwohl die großen Körper unsers Systems gegen einander gravitiren, so ist es doch eine sonderbare Fiktion Newtons oder wenigstens seiner Schüler, alle Materie für schwer zu halten, und zwar schwer gegen jede andere Materie, wie wenn jeder Körper jeden andern anzöge im Verhältniß seiner Masse und Entfernung, und zwar mit einer eigentlichen Attraktion, die nicht von einem verborgenen Drucke der Körper kommen soll, da doch die Schwere gegen

das Centrum der Erde und der Planeten gegen einander und gegen die Sonne von der Bewegung irgend eines Fluidums herrühren muß. Ein Körper wird natürlicher Weise nur von einem andern Körper, der ihn stößt, indem er ihn berührt, in Bewegung gesetzt. Jede andere Wirkung auf die Körper ist entweder mirakulös oder imaginär." „Eben so wenig gibt es, wie Newton und seine Anhänger wollen, in der materiellen Natur einen leeren Raum. Die Luftpumpe beweist keineswegs das Vorhandensein einer Leere, denn das Glas hat Poren, durch die noch allerlei feine Materien dringen können. Und wo wir in einem Körper weniger Dichtheit und Widerstand antreffen, sind wir keineswegs berechtigt, weniger Materie und mehr Leere anzunehmen. Die Qualität der Materie begründet nicht den Widerstand. Das Quecksilber enthält ungefähr 14 mal mehr schwere Materie als das Wasser von gleichem Volumen; aber daraus folgt nicht, daß es auch 14 mal mehr Materie schlechtweg enthält. Denn sowohl das Quecksilber, als das Wasser sind schwere Massen, die aber Poren haben, in die viele nicht schwere und keinen fühlbaren Widerstand äußernde Materie, dergleichen das Licht und andere unmerkliche Flüssigkeiten sind, dringen kann."

§ 11.

Die Unsubstanzialität der Materie für sich selber, und die Verbindung der Monaden zu einem Leibe.

Wir dürfen jedoch nie vergessen, daß der Materie und allem Materiellen keine Realität an sich zukommt. „Wie das Reale der Bewegung nicht die Bewegung selbst, sondern die Kraft oder Macht ist, so liegt die Realität in der Ausdehnung und in den Phänomenen der Körperwelt überhaupt" nicht in ihnen selbst, sondern in den intelligibeln und intellectuellen Principien, in den metaphysischen und mathematischen Gesetzen und Regeln, die ihnen zu Grunde liegen, „in (der Grundlage) der Ordnung und der geregelten Reihenfolge der Phänomene

und Vorstellungen.“ Denn „obgleich es in der Natur keine so vollkommen gleichförmige Veränderung gibt, wie die Idee sie erfordert, welche uns die Mathematiker von der Bewegung geben, noch genau solche Figuren, wie die Geometrie sie lehrt, obgleich die Gegenstände der Mathematik nur ideal sind: so können doch die Phänomene der wirklichen Dinge nicht von ihren Regeln abweichen;“ ja eben hierin besteht die Realität der Phänomene, die sie von den Träumen unterscheidet.“ „Denn der Unterschied der Träume vom Leben besteht darin, daß die Phänomene des Lebens wohlgeordnet und folglich allgemein sind; denn meine Phänomene wären nicht gehörig geordnet, wenn sie nicht mit den Phänomenen Anderer übereinstimmten.“ „Die Akademiker und Skeptiker haben sich daher eben so wie ihre Gegner nur deßwegen in solche Schwierigkeiten verwickelt, weil sie in den sinnlichen Dingen außer uns eine größere Realität suchten als die, daß sie geregelte oder regelmäßige Phänomene sind.“ „Zur bessern Einsicht in den Grund der Dinge ist es daher selbst gut, die körperliche Substanz beiseite zu setzen, und alle Phänomene nur aus den Monaden und der Uebereinstimmung ihrer Vorstellungen unter einander zu erklären. Dann kann keine Rede sein von räumlicher Nähe oder Ferne der Monaden, und solche sinnliche Ausdrücke und Vorstellungen, wie z. B. daß sie in einem Punkt zusammengehäuft oder im Raume zerstreut sind, erweisen sich dann nur als Fiktionen, durch die wir das zu einem Gegenstande unserer Einbildungskraft machen wollen, was allein Objekt des Denkens ist.“ An sich haben die Monaden nicht einmal eine Lage gegeneinander, nämlich eine reale, die über die Sphäre der Phänomene hinausginge.“

Der Satz: „die Materie ist ein Phänomen,“ welcher nur eine Modifikation oder weitere Bestimmung von der früher entwickelten Bedeutung der Materie als des allgemeinen Bandes ist, [38] will aber nicht etwa nur so viel sagen, daß sie in Bezug auf uns denkende Subjekte, die wir die Monaden als die wahren Realitäten erkennen, keine

Realität an sich ist, sondern er drückt eine Beziehung der Monaden selbst auf einander aus. Die Materie ist so eine Erscheinung, daß sie zugleich die Erscheinung der Monaden für einander ist. Das Fürsichsein der Monade ist ihre Seele, das Füranderessein die Materie. Die Monade ist nicht nur ein vorstellendes, sondern auch ein vorgestelltes und vorstellbares Wesen; sie ist nicht reines, absolutes Subjekt, — so wäre sie Gott — sie ist auch nothwendig Gegenstand anderer Monaden. Sie bleibt nicht nur im Nominativ und Aktivum stehen, sie wird auch in den casus obliquus und in die leidende Form versetzt. Und dieses Passivum, dieser Accusativus gleichsam der Monade ist ihre Verbindung nicht nur mit der Materie überhaupt, sondern einer bestimmten, nächsten, ihrem individuellen Wesen besonders entsprechenden Materie, — ist ihr Leib. Der Leib ist der seelenvolle Ton, wodurch das In- und Fürsichsein der Monade allgemein vernehmbares Dasein wird.

„Jede Monade ist mit einem Leibe begabt, und ihre Verbindung mit dem Leibe begründet das, was wir eine zusammengesetzte Substanz nennen", daher „die Substanz entweder einfach oder zusammengesetzt ist", obwohl es, wie sich bei L. von selbst versteht, im strengsten Sinne keine selbst zusammengesetzte Substanz geben kann. Aber der Leib ist, wie aus der Bestimmung der Materie überhaupt hervorgeht, nichts weiter als ein Aggregat, eine Versammlung oder Zusammenhäufung von Monaden oder Substanzen. Es entsteht daher die Frage: wie können wir diesen Plural von Substanzen in den Singular einer zusammengesetzten Substanz zusammenfassen? Nur dadurch, daß unter diesen vielen einen Leib ausmachenden Monaden Eine gleichsam die Monade par excellence, durch den höhern Grad der Vorstellung, also der Kraft und Realität, die prädominirende, der Mittelpunkt ist, um den sich die andern, wie die Planeten um die Sonne, sammeln und bewegen, also nur durch „Subordination", durch das Verhältniß der Dienstherrschaft. „Eine Substanz dient der andern." Der Leib, den

die Monaden zusammen und zu Stande bringen, ist ein Bienenstock. Die herrschende Monade ist die Königin oder Bienenmutter. Die Bienen leben nicht in einer so lockern Verbindung, wie die Thiere einer Heerde; sie bilden ein Ganzes; jede einzelne Biene ist nur als ein Glied dieses Organismus anzusehen, hat nur ein Theilleben, eine besondere Funktion, wie ein Organ meines Leibes. Gleichwohl aber ist jede einzelne Biene ein Individuum für sich, ein besonderes Wesen, das auf seinen eignen Beinen steht. So, wie die selbstständigen Bienen doch Einen Organismus bilden, auf diese Weise müssen wir uns auch die Monaden vorstellen, wie sie zusammen einen Leib konstituiren *).

„Jede einfache Substanz oder Monade, sagt Leibnitz, welche das Centrum einer zusammengesetzten, wie z. B. eines Thieres, und das Princip seiner Einheit ausmacht, ist umgeben von einer Masse, die aus einer unendlichen Menge von andern Monaden besteht, welche den eignen Leib dieser centralen Monade bilden." „Jeder lebendige Leib hat eine herrschende Entelechie, welche die Seele im Thiere ist; aber die Glieder dieses Leibes sind selbst wieder voll von andern lebenden Wesen, wovon jedes auch seine Entelechie oder herrschende Seele hat." „Und von diesen Monaden herrschen die einen mehr oder weniger über die andern, daher es unendliche Grade und Stufen in den Monaden gibt." „Die herrschende Monade eines Leibes ist die totale, adäquate Entelechie, die dienenden sind die unvollständigen, der ersten Entelechie als Theile untergeordneten Monaden, die aber auch wieder ihre adäquaten Entelechien haben." „Wie es unterschiedene Grade und Weisen der Vorstellung und Herrschaft gibt, so gibt es daher auch nothwendig unterschiedene Arten von Aggregaten." „Die Einheit, welche bewirkt, daß ein Thier oder organischer Körper ein wesenhaftes Eins ist mit einer herrschenden Seele, ist eine ganz

*) Wer denkt hierbei nicht an die joviale Weise, in der Göthe den Zusammenfluß und die Separation der Monaden dargestellt hat?

andere, als die Einheit, welche ein einfaches Aggregat, wie einen Haufen Steine bewirkt. Denn diese besteht in einer bloßen Einheit der Gegenwart oder des Raums, jene aber begründet ein neues Wesen, welches die Schule ein wesentliches Eins, ein unum per se nennt, während sie das andere nur ein unum per accidens nennt. Deswegen sind die Monaden nicht gleichgültig dagegen, ob sie jetzt ein Pferd, jetzt ein anderes Wesen bilden; denn da die Monade stets in sich ihre Beziehungen auf alles Andere ausdrückt, so wird sie ganz Anderes vorstellen, wenn sie in einem Pferde, als wenn sie in einem Hunde ist." „Nur da, wo ein organischer Körper mit einer herrschenden Seele oder ein Thier oder wenigstens ein ihm analoges Wesen ist, muß man daher auch eine körperliche oder zusammengesetzte Substanz annehmen; alles Andere ist bloßes Aggregat, eine zufällige, keine an sich seiende Einheit. Wo die Monaden eine zusammengesetzte Substanz bilden, kann man sie sich daher durch ein substanzielles, wesenhaftes Band verbunden denken." [39] „Die Körper werden erst durch dieses substanzielle Band (ihre Verbindung mit einer herrschenden Monade?) etwas Reales." „Aber gleichwohl ist keine dieser dienenden Monaden an dieses Band oder diese herrschende Entelechie festgebunden." „Die Seele geht zwar nicht von einem organischen Körper in den andern über, sondern bleibt immer in demselben organischen Leibe, ohne daß selbst der Tod eine Ausnahme von diesem Gesetz macht. Aber dieser organische Leib ist selbst in einem beständigen Flusse, und es läßt sich daher von keinem Theile der Materie sagen, daß er immer demselben Thiere oder derselben Seele zu eigen bleibe" — ein Satz, der schon darin begründet ist, daß die Monaden an sich nur Aggregate konstituiren, kein Eins dem Wesen nach, daher die die Aggregate bildenden Monaden in einer lockern Verbindung mit einander stehen, stets auf den Beinen sind, um neue Verbindungen einzugehen. „Der Körper, den wir als Greise haben, ist nicht mehr derselbe mit dem, welchen wir als Kinder hatten." „Die Herrschaft und Subordination der Monaden besteht aber, wenn man sie

in ihnen selbst betrachtet, in nichts weiter als in den verschiedenen Graden der Perceptionen." „Das substanzielle Band (wenn man anders eines annimmt) kann daher, mit Ausnahme der herrschenden, unbeschadet der Monaden, Veränderungen leiden und selbst aufgehoben werden; denn die Seele des Wurms gehört nicht zur Substanz des Körpers, in dem der Wurm sich befindet; sie ist kein substanzieller Theil, kein Ingredienz, sondern nur ein Requisit desselben."

Abstrahirt vom substanziellen Bande, welches das Princip der Realität der Phänomene ist, und die Monade an sich selbst betrachtet, sind die Körper bloße Aggregate und folglich Phänomene, da „außer den in den Zustand der Aggregation eingehenden Monaden alles Uebrige durch die bloße Vorstellung, eben dadurch, daß sie zugleich vorgestellt werden, hinzukommt." „Wenn aber auch die Körper bloße Phänomene sind, so folgt doch daraus keineswegs, daß uns die Sinne täuschen; denn die Wahrhaftigkeit der Sinne hat nur darin ihren Grund, daß die Phänomene unter sich übereinstimmen, und wir uns im Erfolg nicht täuschen, wenn wir uns auf Erfahrungsgründe verlassen." „Denn sie sind ja wohlbegründete Phänomene, wie der Regenbogen oder das Bild im Spiegel, kurz wie fortgesetzte, vollkommen mit sich zusammenhängende Träume." „Die Dinge bleiben in derselben Ordnung, ob wir bloße Vorstellungskräfte oder noch überdies reale körperliche Substanzen annehmen. Allerdings müssen die Vorgänge in der Seele übereinstimmen mit den Begebenheiten außer der Seele; aber dazu ist es genug, daß die Vorgänge in einer Seele sowohl mit sich selbst, als mit den Vorgängen in jeder andern Seele übereinstimmen, keineswegs aber ist es nöthig, noch Etwas außer allen Seelen und Monaden anzunehmen, und wenn wir daher z. B. sagen, Sokrates sitzt, so bedeutet das in dieser Hypothese nichts weiter, als daß uns Etwas erscheine, wobei wir den Sokrates und das Sitzen uns vorstellen." „Wenn aber auch gleich die Körper keine Substanzen sind, so werden sich doch alle Menschen zu der Meinung hinneigen, daß sie Substanzen sind, gleichwie alle zu der

Meinung geneigt sind, daß die Erde ruhe, ob sie sich gleich in der That bewegt."

§ 12.

Der allgemeine Zusammenhang des Universums und die Unendlichkeit und Verschiedenheit des organischen Lebens.

Da die Monade ein vorstellendes Wesen ist, so ist der Leib oder die sie zunächst umgebende Sphäre nichts anderes als das Mittel, das Organ, wodurch und zugleich, weil die Seele die substanzielle Form ihres Leibes, weil der Grad der Realität und Vollkommenheit ihres Körpers oder Organs der Grad der Vollkommenheit der Seele, die „Körper sich daher nicht weniger von einander unterscheiden als die Geister", der eigenthümliche Stand- und Gesichtspunkt, von welchem aus sie die Welt vorstellt und von ihr afficirt wird. [40] „Wie daher dieselbe Stadt von verschiedenen Orten aus gesehen, anders erscheint und gleichsam optisch vervielfältigt wird: so gibt es gleichsam eben so unendlich viele verschiedene Welten, als einfache Substanzen sind, obwohl diese Welten nur perspektivische Vorstellungen einer einzigen Welt aus den verschiedenen Gesichtspunkten einer jeden Monade sind." Der Leib ist das unmittelbare, erste Objekt der Seele, von dem aus sie die andern Objekte wahrnimmt. „Obgleich die Monade das ganze Universum vorstellt, so stellt sie doch darum den Leib, der ihr besonders anpaßt und dessen Entelechie sie ist, viel deutlicher vor, als alle andern äußern Dinge." „Der Leib steht jedoch nicht isolirt und abgeschnitten da. Alles im Raum ist vielmehr erfüllt, und alle Materie in Verbindung mit sich. Wie im erfüllten Raume jede Bewegung auf die entfernten Körper noch eine gewisse Wirkung im Verhältniß zur Entfernung äußert: so wird auch jeder Körper nicht nur von den ihn zunächst berührenden Körpern, sondern vermittelst ihrer auch von den entfernten afficirt, ja diese Mittheilung erstreckt sich bis auf jeden Grad der Entfernung. Jeder Körper wird daher von Allem ergriffen,

was im Universum vorgeht, so daß der, welcher Alles durchschaut, in jedem einzelnen Theile lesen kann, was im Ganzen geschieht, ja selbst schon geschehen ist und noch geschehen wird, indem er im Gegenwärtigen das sowohl der Zeit als dem Raume nach Entfernte erkennt. Σύμπνοια πάντα, sagte Hippokrates." „Die Gegenwart ist schwanger mit der Zukunft." Im Einst liegt schon das Jetzt, im Jetzt das Einst, im fernsten Dort das nächste Hier.

„Wie daher der Leib das ganze Universum in Folge des durchgängigen Zusammenhangs der Materie ausdrückt, so stellt auch die Seele das ganze Universum vor, indem sie den Körper vorstellt, der sich auf sie in einer besonders intimen Weise bezieht." „Die Seele kann jedoch in sich nur lesen, was sie deutlich vorstellt; sie kann ihre Vorstellungen nicht auf einmal entwickeln, weil sie nach dem Unendlichen streben." „Die Schönheit des Universums könnte man daher in jeder Seele erkennen, wenn man alle ihre Falten, die sich nur mit der Zeit auf eine erkenntliche Weise auseinander legen, entfalten könnte." „Alle Entelechien sind Bilder des Universums, sind, jede in ihrer Weise, Welten en miniature, Concentrationen des Weltalls, sind fruchtbare Einfachheiten, Einheiten der Substanz nach, aber wegen der Vielheit ihrer Modifikationen Unendlichkeiten der Kraft nach, Mittelpunkte, die eine unendliche Peripherie ausdrücken." „Eben hierin liegt auch der hauptsächlichste Unterschied zwischen der Monade und dem Atom. Der Zustand der Monade ist wohl, wie der des Atoms, ein Zustand der Veränderung, ein Trieb; das Atom strebt, seinen Ort zu verändern, die Seele oder Monade, ihre Vorstellung. Aber das Atom, ob es gleich Theile hat, hat doch nichts in sich, was eine Mannigfaltigkeit in seinem Triebe hervorbrächte, weil man annimmt, daß seine Theile ihre Beziehungen nicht ändern. Aber die Monade hat ihrer Untheilbarkeit ungeachtet einen zusammengesetzten Trieb, d. h. eine Vielheit von Vorstellungen in sich, die einzeln nach ihren besondern Veränderungen streben und kraft ihres wesentlichen

Zusammenhangs mit allen andern Dingen zugleich in ihr sich befinden. Und eben wegen des Mangels an diesem allseitigen, universalen Rapport widerspricht das Atom Epikurs der Natur. Denn es gibt kein individuelles, einzelnes Wesen, das nicht alle andern ausdrücken und in sich darstellen müßte." „Die Individualität enthält in sich das Unendliche eingewickelt." „Daher auch die Seele rücksichtlich der Mannigfaltigkeit ihrer Modifikationen vielmehr mit dem Universum, welches sie nach ihrem besondern Gesichtspunkt vorstellt, und gewissermaßen selbst mit Gott, dessen Unendlichkeit sie endlich darstellt, in Folge ihrer verworrenen und unvollkommenen Vorstellung vom Unendlichen, als mit einem materiellen Atom verglichen werden muß."

„Die Lebensprincipien gehören nur den organischen Körpern an." „Der Leib der Monade oder eines lebendigen Wesens ist daher immer nothwendig organisch. Denn da jede Monade auf ihre Weise ein Spiegel des Universums ist, das Universum aber sich einer vollkommenen Ordnung und Harmonie erfreut: so muß auch in den Vorstellenden, d. h. in den Vorstellungen der Seele und folglich auch in den Leibern, als den Standpunkten der Vorstellung, Harmonie und Ordnung herrschen." Der Leib ist organisch, heißt aber nichts anderes, als er ist ein natürliches Automat, eine Art göttlicher Maschine, die aber alle Maschinen der menschlichen Kunst unendlich übertrifft, nicht nur dem „Grade, sondern dem Wesen nach von ihnen unterschieden ist, weil die künstliche Maschine nicht in jedem Theile Maschine ist, die Maschinen der Natur hingegen noch in den kleinsten Theilen bis ins Unendliche Maschinen sind." Sie sind aber so bis ins Unendliche Maschinen, daß jedes Theilchen der Maschine selbst wieder eine eigene Maschine (jedes System wieder ein System von Systemen) ist, jedes auch das kleinste Theilchen ein artikulirtes, unterschiedenes, selbstständiges Leben hat, jedes Glied selbst wieder ein Leib, bestehend aus Gliedern, der organische Leib daher eine unbegrenzte Fülle beseelter Leiber

ist, — eine nothwendige Folge von dem mehrmals erwähnten Gesetz, daß „die Materie, ja jeder Theil derselben nicht nur theilbar bis ins Unendliche, sondern auch wirklich getheilt ist und eine geordnete Mannigfaltigkeit in sich enthält.“ „Jeder Theil der Materie kann daher vorgestellt werden als ein Garten voller Pflanzen, als ein Teich voller Fische. Aber jeder Ast der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Flüssigkeiten ist selbst wieder so ein Garten, so ein Fischteich.“ [41] „Und obgleich die Erde und Luft zwischen den Pflanzen des Gartens oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches keine Pflanze, kein Fisch ist, so enthalten sie doch nichts desto weniger Pflanzen und Fische, aber meistens von einer uns nicht mehr bemerkbaren Feinheit,“ oder „andere uns vielleicht gänzlich unbekannte Arten lebendiger Wesen.“ „Daher gibt es im Universum nichts Formloses, nichts Unorganisches, nichts Ungeordnetes, Regelloses, Leeres und Todtes, kein Chaos, keine Verwirrung außer nur dem Scheine nach.“ [42] Aber diese Organismen, die sich überall finden, unterscheiden sich durch die Grade geringerer oder größerer Vollkommenheit. „Wenn die Monade so gebildete Organe hat, daß vermittelst derselben die Eindrücke, die sie erhält, und folglich die Vorstellungen, die diese repräsentiren, etwas gleichsam Ausgezeichnetes und Hervorragendes (d. i. Bestimmtheit und Deutlichkeit) enthalten (wie wenn z. B. vermittelst der Feuchtigkeiten im Auge die Strahlen des Lichts concentrirt werden und mit mehr Kraft wirken): so kann das fortgehen und geht wirklich fort bis zur Empfindung, d. h. bis zu einer von der Erinnerung begleiteten Vorstellung — einer Vorstellung nämlich, wovon ein gewisser Widerhall (ein Echo) gleichsam lange Zeit in der Seele zurückbleibt, um sich bei Gelegenheit wieder hören zu lassen.“ „Monaden, die solche mit Gedächtniß verbundene, folglich deutlichere Vorstellungen haben, heißen daher erst eigentliche Seelen. Monaden dagegen, die eine bloße einfache Vorstellung haben, heißen bloß Entelechien oder nackte, bloße Monaden.“ „Hätten wir keine Deutlichkeit, so zu sagen, keinen pikanten Geschmack

in unsern Vorstellungen, so befänden wir uns in einer beständigen träumerischen Stumpfheit, wie dies der Zustand der nackten Monaden ist." Stufen, Grade, Zustände, Weisen sind darum die einzigen Unterschiede der Wesen. „Alles in der Natur ist analogisch," verwandt, verbunden; Alles ist dem Wesen nach in Allem; die Natur ist überall sich selbst gleich; „wer Eines wahrhaft weiß, weiß Alles, wer auch nur Einen Theil der Materie begriffe, würde wegen der *περιχώρησις* der Dinge zugleich das ganze Universum begreifen." „C'est tout comme içi," „in jedem Wesen ist das Unendliche erkennbar," „das Größte im Kleinsten aufs Genaueste ausgedrückt," das Fernste im Nächsten idealiter gegenwärtig. Es gibt keinen absoluten Wesenunterschied. Les dégrés de perfection varient à l'infini. Cependant le fonds est par-tout le même. Il n'y a de la différence que du grand au petit, du sensible à l'insensible *). Die Seele ist nichts als eine zur deutlichen Vorstellung, zum Bewußtsein erwachte einfache Monade; die einfache Monade, die wir vom aristokratischen Standpunkt unseres Selbstes aus als ein Anderes, als ein indifferentes Neutrum, als ein todtes Ding ausstoßen, ist ein Wesen unseres Geschlechts und Wesens, ist nur eine schlafende, noch unentwickelte Seele. Ueberall sind Keime, Elemente des Lebens, die sich vielleicht einst noch zu Wesen unseres Gleichen entwickeln. Es gibt keine wahre Verneinung in der Natur, keinen wahren Tod, keine wahre Erzeugung. Der Tod ist nur Einwicklung, Verhüllung, Verminderung, Verkleinerung der Glieder; die Entstehung nur Vergrößerung, Entfaltung, nur Umbildung unter einer andern Gestalt schon existirender Wesen aus Saamen und Keimen, gleichwie die Menschen sich aus den Saamenthierchen entwickeln, obwohl ihre Seelen nicht vernünftig sind, sondern es erst werden, nachdem die Empfängniß diese Thiere zur menschlichen Natur bestimmt. [43] Es gibt überhaupt nichts

*) Nouveaux Essais p. 458. 441.

absolut Diskretes in der Natur; alle Gegensätze, alle Grenzen des Raumes und der Zeit und der Art verschwinden vor der absoluten Kontinuität, dem unendlichen Zusammenhange des Universums. „Der Punkt ist gleichsam eine unendlich kleine Linie, die Ruhe nichts als eine nach einer ununterbrochenen Abnahme verschwindende Bewegung, die Gleichheit nichts als eine verschwindende Ungleichheit." „Und dieses Gesetz der Kontinuität verletzt die Natur nie und nirgends. Sie macht keine Sprünge. Alle Ordnungen der natürlichen Wesen machen nur eine einzige Kette aus, worin die verschiedenen Klassen als so viel Gelenke so enge aneinander sich anschließen, daß es den Sinnen und der Einbildungskraft unmöglich ist, den eigentlichen Punkt zu bestimmen, wo eine anfängt oder aufhört." [44]

§ 13.

Die Weise des gegenseitigen Zusammenhangs und Verkehrs der Monaden.

So sehr aber alle Dinge unter einander in der herrlichsten Harmonie, im bewundernswürdigsten Zusammenhange stehen, so daß jedes Wesen ein Mikrokosmus ist, in dem im Kleinen enthalten ist und vorgeht, was im Makrokosmus im Großen existirt und vorgeht, jedes Wesen einem Thermo- und Barometer gleicht, der die Veränderungen in der Atmosphäre der Welt anzeigt: so gibt es doch keinen direkten, unmittelbaren, keinen physischen, sondern nur einen metaphysischen Einfluß der Wesen auf einander. „Es ist nicht nur unmöglich, daß die Monaden auf einander einwirken, denn es läßt sich gar kein Mittel denken, wie eine solche Einwirkung zu erklären wäre, sondern ein unmittelbarer Einfluß ist auch unnöthig, denn warum sollte eine Monade der andern geben, was sie selbst schon besitzt? Das ist ja eben die Natur der Substanz, daß die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht, und Alles aus Einem erkannt werden kann." Alles bringen die Monaden ja aus ihrem eignen Schooße hervor, und „zwar nicht so,

wie etwa die Wärme der Scholastiker ihre Wirkungen hervorbringt, sondern in der Weise eines erhabenen, geistigen Mechanismus, welcher der Grund und die Concentration des körperlichen Mechanismus ist, so daß die Art und Weise, wie eines aus dem andern folgt, angegeben werden kann." „Die Monaden sind kein Princip von Handlungen nach Außen." „Selbst das Princip ihrer Hemmungen liegt in ihnen. Eine Substanz handelt so viel als sie vermag, wenn sie nicht verhindert wird. Die einfache Substanz wird auch wirklich in ihrem Handeln beschränkt und gehemmt, aber nur innerlich von sich selbst." „Nichts kann daher in die einfachen Substanzen störend einwirken, ja sogar in den zusammengesetzten Substanzen, den Körpern geschieht nichts selbst durch den Stoß der sie umgebenden Körper, was nicht aus dem Innern käme und sie in ihrer Ordnung stören könnte." Denn „der Körper leidet beim Stoße nur durch seine eigene Federkraft, die die Ursache der bereits in ihm befindlichen Bewegung ist." „Nur der äußern Erscheinung nach wird den Substanzen Gewalt angethan." „In ihren innern Bestimmungen aber können die wahrhaften Substanzen nicht gehemmt werden, weil sie die Repräsentation von allem Aeußeren enthalten."

Aber — kann man fragen, und Bayle hat Leibnitz diesen Einwurf gemacht — wie ist es denn möglich, daß die Seele, wenn sie sich z. B. im Zustande der Freude befindet, unmittelbar darauf in den Zustand des Schmerzes übergeht, daß sie nicht immer in demselben Zustande beharrt? „Die Natur der endlichen Substanz ist ununterbrochene Veränderung, und zwar nach einer bestimmten Ordnung, welche, ohne sich je zu verändern, die Substanz in alle sie betreffenden Zustände, aber nicht mit Zwang, sondern im Einklange mit ihrer eigenen Spontaneität bringt. Und dieses Gesetz der Ordnung, welches die Individualität jeder besondern Substanz ausmacht, [45] steht im genauen Zusammenhang mit den Begebenheiten in jeder andern Substanz und im ganzen Universum. Diesem Gesetze zufolge geht nun die Seele von der Freude

zum Schmerze über, in dem Augenblicke, wo in dem Zusammenhange ihres Leibes eine Unterbrechung geschieht, weil es das Gesetz, die Natur dieser untheilbaren Substanz ist, auszudrücken und vorzustellen, was in diesem Körper geschieht."

Der Verkehr der Substanzen unter einander ist daher nur ein idealer. Die realen Wesen wirken nur als von ihr vorgestellte auf die Monade ein; aber sie können auch nicht anders einwirken, denn sie ist Seele oder doch ein seelenartiges Wesen. Die Monade leidet nur von sich selbst; sie ist nur mit sich beschäftigt; sie ist nur theoretisch-thätig. Das Licht, das die Monaden auf einander ausströmen, oder in dem sie sich gegenseitig schauen und wahrnehmen, ist nicht das energische Licht der Sonne, sondern der affektlose Mondschein. Ihren Eindrücken fehlt die Sinnlichkeit, die Glut unmittelbar gegenwärtiger Eindrücke; sie haben nur die Kraft von Reminiscenzen, wo der Gegenstand nur so, wie er in uns noch ist, nicht durch sich selbst auf uns einwirkt. Die Monade wird zwar von Allem, was in der Welt vorgeht, in Folge ihrer eigenthümlichen Natur, die nur aus Nerven, nicht aus Fleisch und Blut besteht, afficirt und ergriffen; aber sie ist kein an Ort und Stelle sich befindender Augen- und Ohrenzeuge von den Weltbegebenheiten; ihre Theilnahme daran gleicht nur der Theilnahme des Lesers; sie ist nur aus der Ferne dabei. Bei einer Sache aber nur aus der Ferne sein, ihre Vergegenwärtigung ohne wirkliches Dasein ist eine Vorstellung. Durch diese Theilnahme wird daher die Monade auch nicht aus sich herausgerissen, nicht in dem Hausfrieden ihrer Seele gestört. Mit einem Worte — die Monade ist nicht mithandelnde Person, nur Zuschauer des Welttheaters. Und eben hierin liegt der Hauptmangel der Monadologie.

„Zwischen den Monaden besteht nur Uebereinstimmung, kein wirklicher Verkehr, daher die herrschende Monade auch die Existenz der andern Monaden nicht beschränkt." „Wenn man sagt, daß eine Monade von der andern verhindert wird, so ist das nur von der Vor-

stellung der andern in ihr zu verstehen.“ „Die Einwirkung einer Substanz auf eine andere besteht nicht darin, daß sie irgend eine Wesenheit oder etwas Reales von sich herausläßt und der andern einpflanzt, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. In der materiellen Welt hat man wohl Recht, durch das Ausströmen und Aufnehmen von Theilen die Phänomene der Natur auf mechanischem Wege zu erklären, aber die materielle Masse ist keine Substanz.“ „Handlung nach Außen kommt der Monade zu, inwiefern sie vollkommen ist. Die Monade handelt aber, wenn sie deutliche Vorstellungen hat, leidet, wenn sie verworrene hat. Die Vollkommenheit einer Monade vor der andern besteht daher nur darin, daß wir in ihr die Gründe finden, woraus wir die Vorgänge in der andern erklären können, und nur insofern, als wir solche Gründe finden, sagen wir, daß sie auf die andere wirkt.“ „Darum sind die Handlungen und Leiden der Monaden wechselseitig. Dieselbe Monade ist aktiv, insofern das, was wir in ihr deutlich erkennen, zum Erklärungsgrund von den Vorgängen in einer andern dient, passiv insofern, als wir in dem, was in einer andern deutlich erkannt wird, den Erklärungsgrund von den Vorgängen in ihr finden.“

Dasselbe, was von dem Verhältniß der einfachen Substanzen zu einander, gilt auch von dem Verhältniß der zusammengesetzten und einfachen Substanzen oder der Seelen und Leiber untereinander. „Die Scholastiker glaubten, daß zwischen der Seele und dem Leibe ein gegenseitiger physischer Einfluß stattfände; aber seitdem man erwogen hat, daß der Gedanke und die ausgedehnte Masse nichts mit einander gemein haben, ja toto genere unterschiedene Wesen sind, haben mehrere Neuere angenommen, daß zwischen der Seele und dem Leibe kein physischer Verkehr stattfindet, obgleich der metaphysische Verkehr, welchem zufolge Leib und Seele ein Subjekt oder eine Person ausmachen, immer seinen Bestand hat.“ „Denn es ist unerklärbar, wie aus Vorstellungen der Seele in der Materie Figuren und Lagen entspringen, oder wie aus materiellen Figuren und Bewegungen Vorstel-

lungen entstehen sollten." „Wenn ein physischer Verkehr stattfände, so würde die Seele den Grad der Schnelligkeit und die Richtungslinie der im Körper befindlichen Bewegungen verändern, und umgekehrt würde der Leib die Reihenfolge der Gedanken in der Seele verändern. Aber eine solche Einwirkung kann man aus keiner wesentlichen Bestimmung weder des Leibes, noch der Seele ableiten. Cartesius hat einen Vertrag schließen wollen, und einen Theil der Handlung des Körpers von der Seele abhängig gemacht. Er erkannte es als ein Gesetz der Natur, daß sich die nämliche Größe der Bewegung in den Körpern erhielte, und schloß daraus, daß der Einfluß der Seele dieses Gesetz der Körperwelt unmöglich aufheben könnte. Aber er glaubte, daß die Seele doch die Macht haben könnte, die Richtung der Bewegungen, die im Körper vorgehen, zu verändern, fast gerade so, wie ein Reiter seinem Pferde keine Kraft gibt, aber es doch nach Gutdünken da und dort hin lenkt. Allein die Seele hat keine Instrumente, wie der Reiter, deren sie sich zur Hervorbringung dieser Wirkung bedienen könnte. Die Veränderung der Richtungslinie ist eben so wenig aus der Natur der Seele und des Leibes, d. h. des Gedankens und der Masse erklärbar, als die Veränderung der Größe der Kraft." Die Cartesianer nahmen daher ihre Zuflucht zu dem System der Gelegenheitsursachen, wo Gott selbst unmittelbar bei Gelegenheit eines Willensaktes einen diesen Willen vollziehenden Akt des Körpers hervorbringt. Aber „hier läßt man in einer natürlichen und gewöhnlichen Sache Gott wie einen deus ex machina auf ungewöhnliche, wunderbare Weise ins Mittel treten, und es widerspricht daher dieses System der Natur und Vernunft." Es bleibt daher nur die Weise, wie die Monaden mit einander in Verkehr und Wechselwirkung stehen, als die wahre Kategorie über, unter der wir das Verhältniß der Seele und des Leibes zu denken haben. „Die Seelen empfinden wohl das, was außer ihnen vorgeht, aber nur durch das, was in ihnen selbst vorgeht, und kraft der allgemeinen Harmonie, welche jede Substanz zu einem lebendigen Spiegel des Weltalls

macht, den äußern Dingen entspricht." „Wenn die Seele Etwas mit Erfolg will, so ist die körperliche Maschine von selbst, in Folge ihrer eingeborenen Bewegungen, zur Vollstreckung dieses Willens bereit und geneigt, und wenn die Seele die Veränderungen ihres Leibes wahrnimmt, so bekommt sie nicht vom Körper, als störte er die Gesetze der Seele, sondern nur aus der Reihe der vorangegangenen, aber konfusen Vorstellungen neue Vorstellungen." „Die Seele gibt dem Körper weder eine Bewegung, noch eine Richtung oder Bestimmung der Bewegung, die nicht aus den vorhergegangenen Zuständen und Bewegungen der Materie auf mechanische Weise erklärt werden könnte. Behauptet man das Gegentheil, so verwandelt man die Seele in einen, wenn auch noch so dünnen und feinen Körper, oder man verfällt auf unverständliche und nichts erklärende Principien." „Obgleich die nächste Quelle aller Thätigkeit in der Seele liegt, wie die Quelle des Leidens in der Materie, so darf man deswegen doch nicht glauben, daß die Seele durch ihre immanente Thätigkeit, nämlich Trieb und Vorstellung die mechanischen Gesetze des Körpers unterbricht, sondern daß sie vielmehr nur in Gemäßheit derselben handelt." „Es wäre ein Mirakel, wenn die Seele etwas im Körper bewirkte, was wider die Natur des Körpers wäre." „Wohl nach dem Verlangen der Seele, aber nicht durch das Verlangen, sondern durch mechanische Gesetze entspringen Bewegungen im Körper." „Den innerlichen Handlungen der Seele entsprechen nur äußere im Körper." „Die Seele befolgt daher nur ihre Gesetze, der Leib die seinigen. Die Seelen handeln nach den Gesetzen der Zweckursachen, die Körper nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder Bewegungen. Ja in diesem System handeln die Leiber, als wenn es keine Seelen gäbe, und die Seelen handeln, als gäbe es keine Leiber, und beide handeln, als wenn beide auf einander wirkliche, unmittelbare Einflüsse hätten. Aber ungeachtet ihrer Selbstständigkeit sind Leib und Seele „in der schönsten Harmonie," in der innigsten Einheit. „In der Seele gibt es selbst Vorstellungen, die der Circulation des

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Blutes und den innern Bewegungen der Eingeweide entsprechen, die man jedoch eben so wenig wahrnimmt, als das Geräusch des Wassers, wenn man in der Nähe einer Mühle wohnt. Wenn es Eindrücke im Körper gäbe, sei es im Schlafe oder im Wachen, von denen die Seele ganz und gar nicht afficirt würde, so müßte man in der That der Einheit der Seele und des Leibes Grenzen setzen, gerade wie wenn die körperlichen Eindrücke eine gewisse Figur und Größe haben müßten, um von der Seele wahrgenommen zu werden, was aber mit der Unkörperlichkeit der Seele unverträglich ist, denn es gibt keine Proportion zwischen einer unkörperlichen Substanz und einer solchen oder solchen Modifikation der Materie."

„Der Grund dieser Uebereinstimmung ist aber in einer präſtabilirten Harmonie oder in Gott zu suchen, durch den der Einfluß einer Monade in die andere, der in den einfachen Substanzen nur ein idealer ist, zur Wirkung kommt." „Insofern die Seele Vollkommenheit hat und deutliche Gedanken, hat Gott den Leib ihr angepaßt und im Voraus so gemacht und vorherbestimmt, daß der Körper getrieben ist, ihren Willen zu vollstrecken; und insofern die Seele unvollkommen ist und ihre Vorstellungen verworren sind, hat Gott die Seele dem Leibe angepaßt, so daß die Seele sich von den Leidenschaften, welche aus den körperlichen Eindrücken entspringen, bewegen läßt." Die Freiheit der Seele wird dadurch keineswegs aufgehoben. „Es ist dies gerade so, wie wenn einer, der alles wüßte, was ich morgen meinem Diener für den ganzen Tag anbefehlen würde, ein Automat machte, welches diesem Diener vollkommen ähnlich wäre, und morgen zur bestimmten Zeit alle meine Befehle vollzöge. Dessen ungeachtet wären aber doch meine Befehle frei, obgleich in der Handlung des Automats, welches den Diener machte, nichts von Freiheit zu finden wäre. Und dieses Automat würde von mir auf ideale Weise abhängig sein, kraft der Weisheit dessen, welcher in der Voraussicht meiner zukünftigen Willensakte ihm die Einrichtung und Fähigkeit gegeben hätte, mir zur bestimmten Zeit für den

Bayerische Staatsbibliothek München

kommenden Tag zu dienen. Die Kenntniß von meinem künftigen Willen würde der Bewegungsgrund dieses großen Künstlers gewesen sein, dieses Automat nachher zu machen: mein Einfluß wäre ein objektiver (idealer) und der seinige ein physischer."

§ 14.

Die Bedeutung der prästabilirten Harmonie.

Die prästabilirte Harmonie ist, obwohl sein Favoritkind, Leibnitzens schwache Seite, wenn man sie wenigstens in einem so äußerlichen Verstande nimmt, wie sie gewöhnlich genommen wird, woran allerdings Leibnitz selbst Schuld ist. Die populären Vorstellungen von einem aparten, extramundanen Wesen, das nur in ein äußerliches, mechanisches Verhältniß zu den Dingen tritt, überschatten hier wie anderwärts die an sich so tiefe Metaphysik L.'s; aber man darf in diesem Schatten nicht das Wesen seiner Philosophie finden wollen. L. huldigte der Theologie seiner Zeit, aber so, wie ein geistreicher, hochgebildeter Mann im Gefühle seiner Superiorität einer Dame huldigt, und in der Konversation mit ihr seine Ideen in ihre Sprache übersetzt, ja paraphrasirt, obwohl leider! nicht zu läugnen ist, daß diese déférence und complaisance gegen die Theologie zugleich einen innern und zwar sehr nachtheiligen Einfluß auf seine Philosophie hatten. Wohl darf man insofern den Unterschied zwischen einem esoterischen und exoterischen Leibnitz machen, obgleich es sehr schwer ist, die Grenzen beider zu bestimmen, da L. höchst selten dans la rigueur métaphysique spricht. Aber so viel ist gewiß, daß die prästabilirte Harmonie in einem den Monaden nur äußerlichen Verstande genommen ganz dem Geiste L.'s widerspricht. Er bedient sich zwar selbst äußerlicher Ausdrucksweisen, wie wenn er sagt: „Gott hat Alles im Voraus ein für alle Mal geregelt." (Theodicee § 9.) „Gott hat anfänglich schon die Seele so geschaffen, daß sie sich vorstellen muß, was im Körper vor-

geht, und den Körper so, daß er von selbst die Befehle der Seele vollstrecken muß." (Ebendaselbst § 62.) Der Ausdruck préétabli drückt keine metaphysische Bestimmung aus. Das leidige Vorher oder Voraus ist vielmehr eigentlich nichts weiter, als eine Bitte an den Gedanken, nicht bis ans Ende seine Analysis fortzusetzen, um nicht an einen Stillstandspunkt seines Verstandes zu kommen. [46] Aber dem Willen, der das Dasein der Dinge begründet, der erschafft, geht wesentlich bei L. die Vernunft vorher, die als göttliche, unbeschränkte Vernunft das Wesen der Dinge selbst ist, oder doch in sich enthält. Er sagt daher: „jedes Ding hat auf ideale Weise oder in der Idee — aber die Idee ist das Wesen des Dinges oder repräsentirt es — vor seiner Existenz zu dem Entschluß mitgewirkt, den Gott hinsichtlich der Existenz aller Dinge gefaßt hat." „In den Ideen Gottes fordert jede Monade mit Grund, daß Gott bei der uranfänglichen Anordnung der übrigen Monaden auf sie Rücksicht nimmt." „Indem Gott zwei einfache Substanzen vergleicht, so findet er in jeder Gründe, die ihn bewegen, die eine mit der andern zu verknüpfen." Nichts ist dem Leibnitz zuwiderer, als die Vorstellung einer vernunftlosen, leeren Macht, eines bloßen Willens, einer indifferenten, bestimmungslosen Wahl. „Der Wille ohne Vernunft, sagt er selbst trefflich, ist der Zufall der Epikuräer." Das Wesen Gottes beruht nur auf der Vernunft. La nature de Dieu est toujours fondée en raison *)." Wie die Existenz das Wesen, so setzt bei ihm der Wille die Vernunft voraus. Der Wille ist ihm, in metaphysischer Strenge gesprochen, nichts als die Affirmation, die Macht der Vernunft, die sich bethätigende Vernunft. Nichts bekämpft er daher auch mit mehr Nachdruck, als die Vorstellung eines Poiret, Buddeus und Anderer, die die Wahrheit der Gesetze und Ideen vom Willen Gottes abhängig machten. „Nur die zufälligen Wahrheiten

*) Op. Omn. T. VI. p. 274.

(die Fakta und Begebenheiten) hängen nach ihm vom göttlichen Willen ab, aber die **nothwendigen** allein vom göttlichen Verstande." Daher setzt er auch sein System der präſtabilirten Harmonie als das System, in dem alles verbunden und harmonisch ist, tout va par raisons (Theod. § 353), den Vorstellungen Bayle's entgegen, der mit den Cartesianern der Meinung war, daß „die Vorstellungen z. B. der sinnlichen Qualitäten, welche Gott nach ihnen der Seele bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen gibt, nichts enthielten, was diese Bewegungen repräsentire, oder ihnen entspräche, so daß es ganz gleichgültig wäre, ob uns Gott die Vorstellungen der Kälte, der Wärme, des Lichts oder ganz andere Vorstellungen bei ebenderselben Veranlassung gäbe." Er sagt: „Ich kann mich nicht genug darüber wundern, wie so gescheute Köpfe an solchen unphilosophischen, den Grundmaximen der Vernunft widersprechenden Meinungen Geschmack finden konnten. Denn nichts bezeugt mehr die Unvollkommenheit einer Philosophie, als wenn der Philosoph sich zu dem Geständniß gezwungen sieht, daß seinem Systeme zufolge sich Etwas zutrage, wovon er aber keinen Grund angeben könne. Denn mag Gott oder die Natur handeln, die Natur wird immer ihre Gründe haben *)." Er weist dem Bayle einen Irrthum nach, wenn er glaube, daß Alles, was nur in Folge allgemeiner Gesetze geschehe, ohne Wunder geschehe, wenn auch gleich Gott willkührlich diese Gesetze gegeben habe, und daß es nur von dem Willen Gottes, nicht von der Natur der Dinge abhänge, wenn z. B. die Wunden des Körpers in der Seele das Gefühl des Schmerzes erregten, und sagt: „wenn das Gesetz nicht auf Gründen beruht und ein Ereigniß nicht durch die **Natur der Dinge** erklärt werden kann, so kann es nicht anders als auf wunderbare Weise geschehen. Wenn Gott z. B. verordnet hätte, daß sich die Körper in einer Kreislinie bewegen sollten, so wären zur Vollstreckung

*) Théod. § 340. und Nouv. Essais Liv. IV. chap. III. § 7.

dieses Befehls beständige Wunder nöthig gewesen; denn es steht im Widerspruch mit der Natur der Bewegung, welcher zufolge der Körper die Kreislinie verläßt, um in der geraden Tangente seinen Lauf fortzusetzen, wenn nichts ihm im Wege steht. Es würde daher der bloße Befehl Gottes, daß eine Wunde eine angenehme Empfindung erregen solle, zur Realisirung nicht hinreichen; er müßte dazu auch natürliche Mittel finden. – Das wahre Mittel aber, wodurch Gott bewirkt, daß die Seele Empfindungen von den Vorgängen in ihrem Körper hat, ist die Natur der Seele, welche die Körper repräsentirt, und im Voraus so gemacht ist, daß die Vorstellungen den Veränderungen des Körpers entsprechen. Die Vorstellung steht daher in einem natürlichen Zusammenhang mit dem Vorzustellenden. Wenn Gott die runde Gestalt eines Körpers durch die Idee eines Vierecks darstellen ließe, so wäre dies eine sehr unpassende Darstellung, denn in der Vorstellung wären Winkel, während doch im Gegenstande Alles gleich wäre. Die Vorstellung unterdrückt wohl oft Etwas in den Gegenständen, wenn sie nämlich unvollkommen ist; aber sie kann zu ihnen nichts hinzuthun, sonst wäre sie falsch. Uebrigens findet eine vollständige Unterdrückung in unsern Vorstellungen nie statt, obwohl die konfusen Vorstellungen mehr unterdrücken, als wir glauben." Die präſtabilirte Harmonie beruht daher auf der Natur der Dinge selbst; sie liegt im Wesen der Seele selbst; sie ist an sich nur der äußerliche, populäre, theologische Ausdruck von der metaphysischen Identität der Seele und des Leibes, von der Bestimmung, nach welcher die Seele die herrschende Entelechie, die substanzielle Form, die wesentliche Kraft ihres Körpers ist. Die Seele ist wesentlich, ja ist gar nichts Anderes, als die Repräsentation der Vielheit in der Einfachheit. Sie ist nichts Anderes, als der concentrirte, in einen untheilbaren Mittelpunkt zusammengezogene Mechanismus; der Leib nichts als gleichsam die entfaltete, ausgedehnte Seele. Die Seele ist ein metaphysischer Punkt, derselbe Punkt, aber als mathematischer oder vielmehr physikalischer, ist der Leib. Oder: als Objekt

der Metaphysik, des klaren, deutlichen Denkens ist die Monade Monade, Seele; als Objekt der Physik, der Imagination, der sinnlichen Vorstellung ist sie der Leib. Der Leib ist ein materieller Mechanismus, die Seele ein geistiger, eminenter Mechanismus. „Die Gründe der Mechanik, die in dem Körper entfaltet und auseinander gewickelt sind, sind in den Seelen oder Entelechien zusammengefaßt und gleichsam concentrirt, und finden dort selbst ihre Quelle.“ „Die Seele ist eine Art geistigen Automats.“ Alles, was im Leibe ist und vorgeht, ist und geht daher auch in der Seele vor, und umgekehrt Alles, was in der Seele vorgeht, hat auch seinen Ausdruck im Leibe, „selbst die abstraktesten Raisonnements finden noch vermittelst der Zeichen, die sie der Einbildungskraft vorstellen, im Körper entsprechende Bewegungen.“ Im letzten innersten Grund der Monade aber beschaut, ist der Leib (subjektiv) nichts als eine verworrene Vorstellung, und, als Gegenstand, nichts als eine verworren vorgestellte Seele. Die Harmonie zwischen Leib und Seele reducirt sich daher auf die Harmonie zwischen dem Princip der Thätigkeit und dem Princip des Leidens, die beide in der Monade selbst liegen.

Allerdings trägt die prästabilirte Harmonie auch den Charakter der Aeußerlichkeit oder Willkührlichkeit an sich. Die Frage nach dem Zusammenhange der Seele mit dem Leibe ist bei Leibnitz eins mit der Frage nach der Kommunikation der Substanzen untereinander. Es ist daher hier dieselbe Unbestimmtheit, wie früher bei der Frage, ob und wie die Monaden ein unum per se oder per accidens bilden; denn obwohl die Monaden ihrem Wesen nach höchst reizbarer, sensibler und beziehungsreicher Natur sind, so sind sie doch zugleich ihrer Existenz nach außer einander und in dieser Trennung als selbstständig vorausgesetzt. „Die Monaden haben sowohl ihre thätige, als leidende Natur (d. h. sowohl ihr Immaterielles als Materielles [?]) von einer allgemeinen und höchsten Ursache erhalten, weil sie sonst wegen ihrer Unabhängigkeit von einander nicht diese Ordnung, diese Schönheit, diese Harmonie, die

wir in der Natur finden, hätten hervorbringen können." „Dieser vollkommene Einklang von so vielen Substanzen, die keine Gemeinschaft mit einander haben, kann nur von der allgemeinen Ursache kommen." „Denn da jede Seele auf ihre Weise die äußern Erscheinungen ausdrückt und diese Ausdrucksweise nicht durch irgend einen Einfluß der andern besonderen Wesen bekommen kann, sondern vielmehr aus dem eigenen Vermögen ihrer Natur schöpfen muß, so muß sie nothwendig diese Natur oder diesen innern Grund der Ausdrücke der äußern Erscheinungen von einer allgemeinen Ursache haben, von welcher alle diese Wesen abhängen, und welche bewirkt, daß die eine mit der andern in vollkommenem Einklang steht." Aber es ist auch zu erkennen, daß die präſtabilirte Harmonie nicht die Bedeutung der Begründung einer Realität, sondern nur die der Erklärung eines Phänomens hat. Ja sie drückt eigentlich nur aus und bezweckt nur eine Harmonie zwischen der Leibnitzischen Metaphysik und den gewöhnlichen populären Vorstellungen vom Körper und seiner Kommunikation mit der Seele, obwohl diese Verbindung des philosophischen Gedankens mit der populären Vorstellung nicht eine äußerliche, subjektive, absichtliche Beziehung, sondern ein objektives Ingredienz der Leibnitzischen Philosophie selbst ist. Das Reale, Substanzielle ist die Monade, die Monade Nichts aber ohne Vorstellung, und diese ist eben das Medium zwischen dem Innern und Aeußern, der nexus rerum, der somnambülische Rapport der Monaden mit einander. Die Harmonie, so als identisch mit der Vorstellung gefaßt, ist daher ursprünglich zugleich mit dem Wesen der Monade gesetzt, nur ein sekundärer Ausdruck von einer metaphysischen Bestimmung, wie sie auf dem Standpunkt der sinnlichen Vorstellung angeschaut wird. Daß solche Ausdrücke, wie wenn er von Leib und Seele als zwei besonderen Substanzen spricht, beide sogar êtres d'un genre tout-à-fait différent nennt und mit zwei Uhren vergleicht, die Gott von Anfang an so eingerichtet und gestellt hat, daß sie hinführo immer mit einander übereinstimmen — ein Gleichniß, das schon Arnold Geulinx

gebrauchte — außerhalb der Leibnitzischen Metaphysik, nur innerhalb der populären, sinnlichen Vorstellungsweise eine reale Bedeutung haben, folglich nur Accomodationen, sei es nun frei- oder unfreiwillige sind, wird Jeder zugeben, der einiger Maßen in Leibnitz eingedrungen ist. Außerdem wäre gar kein Unterschied zwischen dem System des Occasionalismus, wo Leib und Seele als zwei besondere, sich entgegengesetzte Wesen oder Substanzen, die daher nothwendig nur eine absolute Substanz verbinden kann, gefaßt sind, und zwischen dem Leibnitzischen System. Zwar sagt Leibnitz selbst an einer Stelle, der Uebergang vom Occasionalismus zu seinem System sei ganz leicht, was in vieler Beziehung auch richtig ist; aber das ist ja gerade das seine Philosophie vom Occasionalismus specifisch unterscheidende, einen positiven Fortschritt in der Geschichte der Philosophie bildende Moment, daß er aus der Natur der Seele abzuleiten sucht, [47] was der Cartesianismus nur durch die unbestimmte Vorstellung einer schrankenlosen Macht, durch den Willen Gottes zu Stande brachte — ein Fortschritt und Gang, der der Gang der ganzen Menschheit ist, indem dieser in nichts anderem besteht, als das Reich des willkührlichen Gottes immer mehr und mehr zu beschränken, und den Begriff und das Leben des wahren, des mit Vernunftnothwendigkeit handelnden, des mit Erkenntniß und Wissenschaft übereinstimmenden Gottes, als aus welchem allein eine Natur und Geschichte erkennbar und begreiflich*) ist, an seine Stelle zu setzen.

---

*) Ex mero Dei arbitrio nihil omnino proficisci potest. T. VI. P. I. p. 207.

§ 15.

Die Schranke und das Verhältniß der abgeleiteten Monaden zur ursprünglichen, ersten Monade.

Das Unbestimmte und Schwankende in dem Begriffe der prästabilirten Harmonie beruht auf einer Unbestimmtheit ebensowohl in dem Begriffe der Schranke, mit welcher die prästabilirte Harmonie aufs Engste zusammenhängt, als in dem Begriffe der unbeschränkten, allgemeinen Substanz, welche der Grund der Harmonie ist. Die Endlichkeit, darum Abhängigkeit der Monaden beruht auf ihren verworrenen Vorstellungen, auf der Materie, d. i. ihrer Verwicklung mit andern Monaden. Aber wenn wir von den verschiedenen Bestimmungen, die zusammen das Wesen der Monade ausmachen, die Bestimmung des Fürsichseins hervorheben, so ist die Monade für sich selbst unbeschränkt, sind die andern keine Schranke für sie; denn jede ist selbstständig, keine hat einen Einfluß auf die andere. Die Monaden sind daher dieser Bestimmung zufolge nicht durch sich selbst, noch durch einander, sondern durch ein von ihnen unterschiedenes, außer und über ihnen seiendes Wesen ursprünglich in Verbindung gebracht, also beschränkt, bestimmt, als endliche Wesen gesetzt, wiewohl die Monade *insofern*, als zur Bestimmung des Fürsichseins die der *Thätigkeit* und *Repräsentation* der andern gehört, sich wesentlich auf diese andern bezieht und daher durch sich selbst beschränkt ist. Aber eben auch aus diesem Begriffe des *Fürsich*seins hätte die Schranke abgeleitet werden sollen, um keinen Mangel übrig zu lassen. Die Schwierigkeiten, die sich hier darbieten, werden von Leibnitz nicht auf begriffmäßige Weise, sondern nur durch das Mittel der Vorstellung gehoben. Es ist nur eine Assertion, keine Deduktion, daß die Monade beschränkt ist, wie wenn er in der früher angeführten Stelle sagt: „Die Monaden sind keine reinen, absoluten, sondern beschränkte Kräfte.“ Zugleich ist aber der Begriff der Monaden der

Begriff der absoluten Realität, nur die Monade der adäquate Ausdruck für alle Wirksamkeit, Wahrheit und Wesenhaftigkeit. Der Begriff der Monade hat daher insofern seine adäquate Existenz erst in Gott, geht nur in ihm ohne Rest auf. Leibnitz nennt Gott darum die ursprüngliche Monade oder die ursprüngliche einfache Substanz, die andern Monaden, die die Produktionen derselben sind, [48] und gleichsam durch ununterbrochene Ausstrahlungen der Gottheit entspringen, die abgeleiteten Monaden. Zur Monade gehört jedoch wesentlich ein eigenes, individuelles, einzelnes Leben. Gott kann darum wieder nur uneigentlich als Monade bestimmt werden; der Begriff der Monade verschwimmt in dem Ocean des absolut unbeschränkten Wesens, verliert hier seine specifische Bedeutung. Und doch ist, wie gesagt, alle Realität an den Begriff der Monade gebunden. Zum Fundament haben wir darum einen gemeinschaftlichen Begriff; die Unterschiede daher der ursprünglichen, unendlichen Monade von der abgeleiteten, endlichen reduciren sich nur auf Bestimmungen der Vorstellung oder Einbildung, nicht des Gedankens, — so, wenn Leibnitz die oberste Substanz die große Einheit, die andern Einheiten nur Emanationen und Bilder derselben nennt — reduciren sich nur darauf, daß die gemeinschaftlichen, den Begriff der Monade konstituirenden Bestimmungen in der endlichen Monade in einem beschränkten, in der unendlichen in einem unbeschränkten Maße existiren. Aber eben damit fällt der bestimmte Sinn und Gedanke auf die Seite des Endlichen, die unbestimmte, bloße Vorstellung auf die Seite des Unendlichen. Das Unendliche ist die Nacht, in der das Tageslicht des Verstandes ausgeht, das Fatum gleichsam, vor dem die polytheistische Monadenwelt, das Reich des ὅρος, das Reich der Grenzen, Formen und Gestalten verschwindet. Etwas anderes ist es freilich, wenn eine Bestimmung, die an und für sich, ihrer Natur nach, selbst da, wo sie im Endlichen vorhanden ist, etwas Wesenhaftes (Positives) ausdrückt, als absolut und uneingeschränkt gedacht wird; denn hier ist die Entfernung der Schranke nur das ob-

jektive Mittel, sie in ihrem Wesen zu begreifen. So ist es, wenn Leibnitz Gott als das Wesen bestimmt, welches eine vollkommene und deutliche, d. h. rein immaterielle Erkenntniß von Allem hat, oder als das Wesen, welches ohne alle Beimischung von Leiden reine Thätigkeit ist: denn die Thätigkeit ist selbst schon jenes θεῖον τί, von dem Aristoteles in seiner Ethik sagt, daß es sich in allen natürlichen Wesen finde.

Der Widerspruch, daß der reine Begriff, die Idee der Monade erst in Gott ihr entsprechendes Dasein oder Objekt findet, und doch wieder der Begriff der Monade nur im uneigentlichen Sinne von Gott prädicirt werden kann, daß die Monade einerseits, für sich selbst, unbeschränkt, und es ihr doch wieder andererseits wesentlich ist, beschränkt zu sein, beruht übrigens zugleich auch auf der Natur der Sache selbst. Denn die Schranke ist selbst so ein zweideutiges Doppelwesen in sich; sie drückt eben so Bejahung als Verneinung aus, sie ist das Mittel zwischen Sein und Nichtsein, das Minimum des Jordan Bruno, das zugleich das Maximum ist, das nicht Alles, aber auch nicht das nicht-Nichts, sondern das bedeutungsvolle Etwas-sein. Sie ist darum das Factotum des Weltalls, der Stein der Weisen, der geheime Kunstgriff der Natur, der Spielraum ihrer schöpferischen Kraft, die Quelle des Lebens, das Princip der Individuation. Denn nur, wo die Natur sich beschränkt, wo sie sich separirt, wo sie sich in einen unendlich kleinen Punkt, in einen Winkel zurück- und zusammenzieht, zeugt die Natur monadisches Leben. „Wesentlich, sagt Leibnitz, ist die Kreatur beschränkt. [49] Die Schranke liegt in ihrer göttlichen Idee selbst. Und diese Schranke ist ihre ursprüngliche Unvollkommenheit, die ideale Quelle ihrer Mängel und Fehler.“ Die Schranke drückt daher etwas Verneinendes aus. Aber durch die Schranke ist das endliche Wesen auch „das, was es ist.“ „Die Einschränkungen und Begrenzungen sind unter die Wesenheiten mitzurechnen.“ Ja die Schranke ist selbst der Impuls zur Thätigkeit. Die verworrenen Vorstellun-

gen sind die Schranken der Monade, aber eben deswegen strebt sie, den Knaul der Verworrenheit in deutliche, lichtvolle Vorstellungen aufzulösen. Comme toute action de la créature est un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la créature par rapport aux limitations ou négations qu'elle renferme et qui se trouvent variées par ce changement *). Nur durch die Schranke sind also Monaden gesetzt. Ohne die Schranke wäre kein Unterschied von Gott, wäre nur Eine Substanz. Gott konnte, sagt Leibnitz in der Sprache theologischer Vorstellungsweise, der Kreatur nicht Alles geben, ohne aus ihr einen Gott zu machen; nothwendig ist deswegen das Dasein von unterschiedenen Graden in der Vollkommenheit der Dinge und von Grenzen aller Art **). Aber ungeachtet der amphibolischen Natur der Schranke kann leider nicht geleugnet werden, daß Leibnitz die ursprüngliche Monade und das Verhältniß der abgeleiteten Monaden zu ihr nur mit der Vorstellung, nicht mit dem Gedanken begriffen, daß er überhaupt auf dem Gebiete der Theologie oft in trübselige, keinen Gedanken gewährende Vorstellungen sich verliert oder wenigstens einläßt. Was soll man z. B. dabei denken, wenn er in den Briefen an Des-Bosses und in seiner Theodicee sagt, daß die Monaden, um zu handeln, des Beistands oder der Mitwirkung Gottes, und zwar Gottes, nicht in der Bedeutung des an sich seienden, immanenten, allgemeinen Wesens der Monaden, sondern eines selbst aparten und extramundanen Wesens bedürfen? Die Selbstthätigkeit, die eigene Aktivität macht ja die Substanz zur Substanz. Soll man daher unter dem Beistande und dem beständigen Einfluß Gottes etwas denken, einen philosophischen Gedanken damit verbinden, keine äußerliche, theologische Vorstellung, so verschwindet der Begriff der Monade und löst sich auf in den Begriff der Einen Substanz des Spinoza. So wenn Leibnitz

---

*) Théodic. § 377.
**) Théodic. § 31.

z. B. in seiner Theodicee am eben angeführten Orte sagt: Lorsque on dit que la créature dépend de Dieu entant qu'elle est et entant qu'elle agit et même que la conservation est une création continuelle, c'est que Dieu donne toujours à la créature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières, au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale, so sieht man nicht ein, was der Monade übrig bleiben soll, als daß sie eine Schranke der göttlichen Thätigkeit ist. [50] Bringt sie nichts Wirkliches, Wahrhaftes aus sich hervor, so hat sie auch keine wirkliche, sondern nur vorgestellte, eingebildete Thätigkeit, keinen Bestand, keinen Fonds in sich selbst; in Bezug auf Gott ist die Monade von einer Modifikation nicht zu unterscheiden.

Ueberdem drückt die Thätigkeit der Monade, wie schon aus dem Worte: Selbstthätigkeit erhellt, eine innerliche, geistige oder wenigstens seelenartige Thätigkeit aus. Geistige Thätigkeit schließt aber alle Mitthätigkeit aus, und ist darum, und darum nur allein Selbstthätigkeit. Beistand, Mitwirkung ist nur möglich zwischen zwei sinnlich getrennten Wesen, wie wenn mir einer eine Last heben hilft, wobei ein Theil auf mich, ein Theil auf den andern fällt. Wenn mir ein Freund oder Lehrer das Verständniß oder die Uebersetzung eines Autors erleichtert, so leistet er mir allerdings Beistand: aber dieser Beistand ist nur durch mich selbst Beistand für mich, hat nur durch mich selber Leben und Wirkung für mich; denn daß ich die Töne, die aus seinem Munde ausgehen, als artikulirte Töne, als Worte vernehme, daß ich diesen Sinn mit ihnen verbinde, daß ich sie begreife, ist meine Sache, meine Thätigkeit. Alle meine Bestimmungen sind zuletzt Selbstbestimmungen. Die Seele ist actus purus, ist causa sui; das Absolute, und alle Prädikate, die wir dem Absoluten geben, die reine Intelligenz ausgenommen, haben ihre reelle Bedeutung, ihre Existenz, ihr Substrat gleichsam nur in der Seele. Mitdenken, mitwollen kann Keiner mit mir. Die Seele ist

einzig und alleinig, sie ist ein absolutes Ganzes, so zu sagen, eine absolute Einheit, und in dieser Einheit Duplicität, Selbstunterscheidung, Einheit mit sich, darum Thätigkeit, aber Selbstthätigkeit. Wie nichts in der Seele ist, als sie selbst, so kann auch nichts mit ihr sein oder wirken, als sie selbst, sonst wäre sie ein sinnliches Ding oder Wesen. Die Vorstellung von einem Beistand Gottes ist darum eine ebensowohl dem Begriffe Gottes, als dem der Monade widersprechende. Solche Vorstellungen, von denen die Theologie wimmelt, sind nichts als blinde Fenster in der Idee Gottes, nichts als übertünchte Gräber der Vernunft, an denen außen der Name Gottes geschrieben steht, deren Inhalt aber, wenn man auf sie eingeht, aus den rohesten, materiellsten, ungöttlichsten Vorstellungen besteht. Denn, um nur einen Punkt noch hervorzuheben, was soll man, angenommen, es könne eine Mitwirkung mit einem innerlichen, selbstthätigen Princip stattfinden, dabei denken, daß Gott, also das unendliche, allmächtige Wesen — denn als solches wird er vorgestellt — mit der Monade, also einem endlichen, beschränkten Wesen überhaupt, einer Kreatur — denn in diese unbestimmte Vorstellung verflüchtet sich in diesem Verhältnisse das Specificum der Monade — mitwirke? Wenn schon die Mitwirkung eines Wesens meines Gleichen oder selbst von geringerer Kraft den Antheil meiner Kraft schmälert, so daß ich mir nicht mehr das ipse feci zuschreiben kann, so muß um so mehr — und zu diesem Vergleiche berechtigt, ja nöthigt uns der Charakter des Vorstellungskreises, in dem wir hier uns befinden — die bloße Mitwirkung eines unendlichen Wesens meine Thätigkeit und folglich mein Wesen aufheben; denn die Kraft, die Macht eines unendlichen Wesens ist doch offenbar selbst unendlich. Wie sollte sie also mit mir wirken, mir beistehen können, oder wie man es nur sonst ausdrücken will? Dies könnte nur dadurch möglich sein, daß sie an meiner eignen Thätigkeit eine Schranke, Grenze fände. Aber wie kann das Wesen, welches um zu wirken, erst des Beistandes des unendlichen Wesens bedarf, eben diesem Wesen Schranken setzen? Müßte nicht das

Wesen, welches der Thätigkeit des Unendlichen eine Schranke setzte, unendlicher sein als das Unendliche selbst? Es liegt in dieser Vorstellung daher dieselbe Wahrheitslosigkeit und Sophistik, derselbe Wirrwarr, dieselbe Gedankenlosigkeit, wie in den theologischen Vorstellungen von der Gnade Gottes und dem Willen des Menschen, womit er Gott soll widerstehen können. Aber man muß sich eben nicht irre führen lassen und erkennen, daß in allen diesen und ähnlichen Vorstellungen Gott nur ein Name, der Inhalt aber Blausäure, Stickgas oder sonst ein chemischer Stoff ist, der sich unter gewissen Proportionen, die sich selbst dem Calcül unterwerfen ließen, mit einem andern chemischen Stoffe, genannt menschliche Seele, verbindet.

§ 16.

Kritik des theologischen Standpunktes als Einleitung zur Leibnitzischen Theodicee.

Die theologische Vorstellungsweise ist auch der Standpunkt, auf welchem Leibnitz sein berühmtestes, weil populäres Werk: die Theodicee schrieb. Die Veranlassung zur Theodicee gab Bayle, der behauptete und zu beweisen suchte, daß der Glaube und die Vernunft unvereinbar wären, daß die Vernunft unauflösliche Widersprüche in den Glaubenssätzen nachweisen könne, daß namentlich das Uebel, die Sünde, das Böse der Welt sich nicht mit den Vorstellungen eines weisen, guten und gerechten Gottes der Vernunft nach zusammenreimen lasse; der Zweck derselben ist, Bayle's Behauptung und Einwürfe zu widerlegen, und so die Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft zu beweisen. Das Unternehmen einer Theodicee, die an sich, philosophisch erfaßt, keine andere Aufgabe hat, als die scheinbaren oder wirklichen Widersprüche der Empirie mit der Idee aufzulösen, die Wirklichkeit der Idee auch in dem noch, was der Idee widerspricht, aufzuzeigen, kann man keineswegs von vorneweg etwa mit dem Vorwurf der Vermessenheit, in das unbegreifliche Wesen Gottes eindringen zu wollen, abfertigen. Es

ist vielmehr die unwürdigste Vorstellung, Gott sich wie einen Fabrikanten, der aus der Art und Weise seiner Produktion ein Geheimniß macht, oder wie einen Marionetten-Komödianten vorzustellen, der mit unsichtbaren Fäden die Figuren lenkt und bewegt, und nur von Zeit zu Zeit, wenn es gerade Noth thut, seine Hand sichtbar macht, dann aber sogleich wieder hinter den Koulissen sich versteckt, da Gott durch die Erkenntniß nichts entzogen wird, wir ihn vielmehr, wie Leibnitz sagt, „nur um so mehr lieben, je mehr wir ihn erkennen," und Gott, als ein unendlicher Gegenstand, ein unerschöpflicher Gegenstand der Erkenntniß ist. Nur das Sinnliche ist das Unerkennbare oder das nur bildlich, nur symbolisch, nur dunkel und verworren Erkennbare, denn es ist seiner Natur nach das Andere des Geistes, der Vernunft. Es lebt und webt nur im Gefühle. Die Eigenschaften und Wirkungen selbst eines Minerales, wie des Magnets, das zweideutige, illusorische Leben der Pflanze, der Mensch mit seinen zahllosen schrecklichen Widersprüchen ist unendlich schwieriger zu erkennen, ja unbegreiflicher, als das absolut entschiedene, einfache, sich selbst gleiche, widerspruchlose, klare Leben und Wesen der göttlichen Substanz. Das Wesen, in dem sich alle Räthsel lösen, kann nicht selbst wieder ein Räthsel sein, das Wesen, welches im Grunde das Princip aller Erkenntniß ist — denn jede Erkenntniß setzt innerhalb ihrer besondern Sphäre als ihr Princip eine unendliche Idee voraus, so z. B. die Wissenschaft des Rechts die Idee der allgemeinen, absoluten Gerechtigkeit, eine Idee, welche eine wesentliche Realität, eine göttliche Wesenheit ausdrückt — kann nicht das Dunkel, das μὴ ὄν der Erkenntniß sein. Etwas anderes ist es freilich auf dem Standpunkte, wo nicht nur vom Willen Gottes, sondern auch von einem Willen von Diesem und Jenem, von aparten, einzelnen Willensakten, von Zwecken, Plänen, Rathschlägen, Absichten Gottes die Rede ist. Denn wer kann in die Absichten eines Wesens eindringen? Dieser Standpunkt aber ist eben der theologische. Es entsteht daher die Frage: wie konnte und mußte Leibnitz verfahren, um eine Aufgabe zu lösen, wie

konnte er, um uns so auszudrücken, zugleich das Interesse der Theologie und das Interesse der Philosophie befriedigen, wie konnte er die ganz unterschiedenen, ja entgegengesetzten Kategorien, die dem theologischen und philosophischen Denken zu Grunde liegen, miteinander vermitteln? [51] Die Kategorie der Theologie ist die Relation, die der Philosophie die Substanzialität. Die Philosophie bezieht den Gegenstand, der der Gegenstand aller Gegenstände ist, unmittelbar nur auf sich selbst und erst mittelbar und indirekt auf den Menschen, die Theologie bezieht ihn unmittelbar und nur auf den Menschen. In der Theologie bewegt sich die Sonne um die Erde, in der Philosophie die Erde um die Sonne. Alle Philosophie, selbst die Leibnitzische, ist darum und erscheint nothwendig im Vergleich und in der Beziehung zur Theologie als Spinozismus, als Pantheismus. Atheismus warf man dem Spinoza vor, und warum? weil er Wille und Verstand von Gott negirte. Aber warum negirte er sie? Etwa, weil sein Geist ein un- oder widergöttlicher war? Im Gegentheil nur deswegen, weil er sie mit der Idee der unendlichen Substanz im Widerspruche, ihrer unwürdig fand, weil sie ihm Schranke und Relation ausdrückten. Er leugnete, daß Gott sieht, nur weil er ihm das Licht des Sehens selbst war, daß er Vernunft habe, nur weil er ihm allein das Wahre und Vernünftige selbst, das Princip der Erkenntniß, der Urstoff des Denkens, die Idee der Ideen war. Der einfache Grundgedanke bei ihm ist kein anderer, als der: was Etwas außer sich hat, worauf es sich bezieht, ist nothwendig endlicher Natur. Darum ist es keine formelle, äußerliche, andern Dingen und Begriffen, wie Leibnitz will, zukommende Bestimmung, daß die Substanz nur in sich ist und durch sich selbst begriffen wird. Das wahre Sein ist ihm allein das Sein, welches sich zu sich selbst verhält, welches nicht an einem Andern seinen Gegensatz hat, ist ihm allein das absolute Insich- und Beisichsein; alle Dinge können nur in Gott sein und gedacht werden. Darum spricht er ihm Verstand und Wille ab, weil diese, im anthropomorphistischen Sinne genommen,

sich auf etwas Anderes, als ihren Gegenstand und Gegensatz beziehen, Gott aber, wenn man ihm Verstand zuschreibt, das selbst ist, was er denkt, der Gegenstand und der Gedanke in ihm eins sind*). Die Anschauung Spinoza's ist darum keineswegs eine materielle, sondern vielmehr höchst geistige. Denn der erste Gedanke vom Geiste ist der Parmenideische Gedanke der absoluten Einheit. Gott als Geist gedacht, wie kann etwas außer ihm sein? Ganz entgegengesetzt dieser Anschauung ist der theologische Standpunkt. Hier bezieht sich Gott nur auf ein Anderes, als er selbst ist. Hier sind nur Weisheit, Güte und Gerechtigkeit die wesentlichen und realen Eigenschaften Gottes; die andern treten in den Hintergrund zurück, sind nicht die charakteristischen Merkmale des theologischen Standpunkts, sind die Metaphysik, wie sie innerhalb der Theologie hervorbricht, oder vielmehr in sie hineingezogen wird. Aber Weisheit, Güte, Gerechtigkeit drücken wesentlich nur Beziehung auf uns aus. Hier zählt er die Haare auf dem Haupte, ja selbst nach Klemens Alexandrinus die Haare des Barts und des ganzen Leibes; ohne seinen Willen fällt kein Sperling vom Dache; er thut nichts, als aufpassen auf das, was auf der lieben Erde vorgeht, nichts, als strafen und belohnen, wachen und schützen, prüfen und erretten u. s. w. Er ist weise, aber seine Weisheit besteht nur in der Anordnung, Einrichtung und Lenkung dieser äußerlichen Welt, die ein Anderes, als er ist; er ist allwissend, aber der Inhalt seines Wissens ist das Endliche, Ungöttliche, selbst die geheimen bösen, seinem Wesen widersprechenden Gesinnungen und Gedanken seiner Geschöpfe. Deus ideo sapientissimus est, sagt Thomas Aquino, quoniam non universalia, sed singularitates minutissimas novit. Er ist, so zu sagen, mit allem Andern, nur nicht mit sich selbst beschäftigt.

Gott ist hier, im Grunde der Vorstellung, vorausgesetzt als ein

*) S. hierüber Sp.'s Ethik P. I. Schol. zu Prop. 16. Schol. II. zu Pr. 23. (p. 67. Ed. Paulus) u. P. II. Schol. zu Pr. 7.

Wesen, wie unser einer, nur mit unvergleichlich mehr Macht und Vollkommenheit ausgestattet, als ein Wesen, außer dem andere Wesen existiren, daher als ein apartes, seiner Existenz nach begrenztes Wesen, obgleich seine Eigenschaften als unbegrenzt vorgestellt werden. Eine nothwendige Folge dieses Außer ist die Vorstellung eines räumlichen Außer, einer örtlichen Existenz, die daher auch wirklich zum Vorschein kommt, wie wenn Gott in einen Himmel versetzt wird, so lange der Mensch noch nicht reflektirt und zum Bewußtsein der Konsequenzen seiner Grundvorstellungen erwacht, eine Vorstellung, der aber vorgebeugt wird durch das Prädikat der Allgegenwart, sobald reflektirt wird. Denn obgleich die Beziehung Gottes auf den Menschen als die absolute Bestimmung zu Grunde liegt, unter welcher er Gegenstand der Vorstellung ist, so erwacht doch überhaupt (nicht blos in Betreff seiner räumlichen oder unräumlichen Existenz) in dem Menschen nothwendig das Bewußtsein und der Gedanke, daß Gott auch ein sich auf sich selbst beziehendes Leben und Wesen ist. Aber inmitten dieser Verendlichung der göttlichen Substanz kann das Bewußtsein von ihrer Unendlichkeit selbst nur auf endliche und negative Weise sich geltend machen. Die Weise, wie sich der Mensch von der Schuld gleichsam, das Unendliche verendlicht und auf gleichen Fuß mit sich gestellt zu haben, reinigt, ist besonders die Vorstellung von der Unerforschlichkeit und dem Willen, dem freien Belieben Gottes. Das Positive, d. i. das Wahrhafte und Wesenhafte, ja Göttliche der Welt und Endlichkeit erscheint dem menschlichen Bewußtsein auf dem Standpunkt dieser Vorstellungsweise in Bezug auf Gott als das Negative; nothwendig erscheint ihm daher — und diese ist eines der merkwürdigsten und wichtigsten Phänomene in der Charakteristik dieses Standpunkts — das Negative der Welt in Bezug auf Gott als das Positive, als die Bestimmung, mit welcher er Gott gleichsam die größte Ehre zu erweisen glaubt. So erscheint ihm Gesetz, Maß, Ordnung, Zusammenhang, das Göttliche in der Natur, Vernunft, sittliche Bestimmung, das Gött-

liche im Menschen nur als Schranke, als Negatives; er kann sich daher die Unendlichkeit des göttlichen Wesens nur unter der endlichen und negativen Erscheinung, oder vielmehr unter dem Scheine der Freiheit, unter der Vorstellung eines grundlosen Beliebens und Wohlgefallens vergegenwärtigen, gleichwie der Mensch, wenn ihm die menschliche Gestalt als eine endliche erscheint, nur in den Thieren (etwa den Flügeln der Vögel) oder in den Lichtbüscheln, den Dämpfen und Gasen die Materialien zur Komposition seines höhern Leibes finden kann. So niedrig und unvernünftig auch an sich diese Vorstellungen sind, so sind sie doch bei den einmal zu Grunde liegenden Vorstellungen die einzigen Mittel, wie der Mensch vor den geheimen Vorwürfen seiner Intelligenz sich entschuldigen und rechtfertigen kann, die von den unaustilgbaren Ueberbleibseln der Vernunft selbst ihm inspirirten Mittel, wie er sich die Idee der Unendlichkeit repräsentiren und bewahren kann. Denn wenn einmal Gott im Grunde der Vorstellung nach Analogie eines Herrn und Herrschers als ein, als Subjekt, besonderes, individuelles, darum endliches, nur dem Prädikat nach allgemeines, unendliches Wesen fixirt ist, so kann natürlich nicht mehr von einem nach Gesetzen und Gründen sich entscheidenden, durch Vernunft bestimmten, sondern von einem bloßen, beliebigen, ungebundenen, sogenannten absoluten Willen die Rede sein; die Vernunft erschiene ja hier als fatalistisches Muß, als eine äußerliche, beschränkende Nothwendigkeit, als ein Zwang. Der absolute Herr kann von den endlichen Herren nur durch absolute Willkühr unterschieden werden. Aber innerhalb dieses Vorstellungskreises erkennt der Mensch nicht, daß gerade die Negation der Vernunft von Gott auf diesem seinem Standpunkte die einzige Weise ist, wie er die Vernunft bejahen und bekräftigen kann, daß er mit seinem freien Belieben und andern ähnlichen Vorstellungen, womit er die Vernunft für immer abgethan zu haben glaubt, nur ein Gebot im Namen, im Interesse der Vernunft vollzogen, und sie, so gut und so weit es hier nur immer möglich und thunlich ist, vergegen-

ständlicht hat. Gott, heißt es also auf diesem Standpunkt, ist gerecht, aber seine Gerechtigkeit ist eine ganz andere, als die menschliche. Sein Wille ist das Gesetz, was er will, d. h. was ihm beliebt und gefällt, ist recht. Gott ist gütig, aber die Seligkeit des Menschen hängt nicht von Verdienst und Recht, sondern von seiner Gnade, seinem freien Willen ab; er kann sie auch verdammen. [52] Si placet tibi Deus, sagt Luther, indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans. Finden wir auch unzählige Thatsachen und Ereignisse, wie die Uebel und Gräuel der Welt im Widerspruch mit seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, wie kann der schwache, beschränkte Mensch in die Unerforschlichkeit der Pläne und Absichten Gottes eindringen? Gott, heißt es hier ferner, hat die Welt erschaffen; aber natürlich hängt die Erschaffung von seinem bloßen Wohlgefallen und Belieben ab; er hätte es auch unterlassen können, sie zu schaffen, gleichwie er sie auch ganz anders hätte erschaffen können, als wie er sie wirklich geschaffen hat, denn sonst wäre er ja beschränkt.

In der Vorstellung von der Erschaffung der Welt aus einem bloßen Willensakte oder überhaupt in dem Verhältniß Gottes zur Welt tritt die Differenz zwischen der Theologie und Philosophie am schlagendsten hervor. Die Philosophie betrachtet, ihrer ganzen Natur zufolge, die Welt in einem innerlichen Verhältniß zu Gott, die Theologie in einem äußerlichen. Die Welt ist jener ein nothwendiges Produkt, dieser ein zufälliges (willkührliches, aber das Willkührliche der Ursache nach ist eben das Zufällige der Wirkung nach), jene betrachtet sie genetisch, diese nur faktisch. Die Theologie hat darum von jeher der Philosophie vorgeworfen, daß sie Gott einem Fatum unterwerfe, denn nothwendig erscheint ihr auf ihrem Standpunkt die Nothwendigkeit der Philosophie als eine äußerliche Beschränkung, ein zwingendes Muß. Die Philosophie begann daher in dem christlichen Zeitalter erst da in der Theologie aufzubrechen, als die Welt als ein nothwendiges Produkt gefaßt wurde, als Scotus Erigena mit dem

Gedanken auftrat: in Deo non est accidens. Itaque non est Deo accidens, universitatem condere. Non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem crearet. Nam si esset, creatio rerum ei accideret, h. e. esset accidens. Sic igitur nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit praeter illam solam, qua ipse causa est, Deoque non accidit causalis esse. Der Grund dieser entgegengesetzten Betrachtungsweise ist aber nicht ein besonderer, sondern ein allgemeiner, durchgreifender, beruht auf dem wesentlich unterschiedenen Standpunkte der Theologie und Philosophie. Der Standpunkt der Theologie ist wesentlich der praktische Standpunkt des Menschen; der der Philosophie der Standpunkt der θεωρία (im allgemeinsten und ursprünglichsten Sinne des Worts); von dem praktischen Standpunkt aus erscheint die Welt als Produkt des Willens, als eine That, die geschehen, aber auch unterbleiben konnte, als zufällig; vom theoretischen aus erscheint sie in einem innern Zusammenhange, als Produkt des Wesens, als Produkt der Intelligenz, als nothwendig darum. Die Welt als nothwendig fassen, heißt denken, begreifen, die Welt als That fassen, sie vorstellen, imaginiren. Wenn ich mich bloß praktisch zur That eines Menschen verhalte, so kommt weiter nichts in Betracht, als daß sie ein Werk seines Willens ist; ich habe ihn bloß als Thäter im Auge; es ist nur die Tadels- oder Lobenswürdigkeit, die moralische Beschaffenheit, es ist nur die Kategorie der Modalität, keine wesentliche innerliche Kategorie, unter der mir die That Gegenstand ist; sie afficirt nur mein moralisches Gefühl, und mein Urtheil über sie spricht nichts anderes, als diese Affektion, diese Beziehung des Objekts auf mich und in dem Subjekte, dem Thäter, die Beziehung auf seinen Willen. Verhalte ich mich dagegen theoretisch zu der That, so verfahre ich hier nicht mehr als Moralist, sondern als Psycholog, so erkenne ich die That als ein Werk seines Wesens, als eine consecutio, finde, daß die That, obwohl sie mit Willen und Bewußtsein geschah, doch nothwendig in dem Wesen des Thäters lag, so abstrahire ich von der

Modalität der Handlung, betrachte das handelnde Wesen nur in Beziehung auf sich selbst, aber erst dadurch erkenne ich auch den Thäter und seine That. Intelligiren, denken heißt eben nichts anderes, als sich so auf einen Gegenstand beziehen, daß man ihn lediglich auf ihn selbst bezieht. [53] Thöricht ist es daher mit der Behauptung, die Welt sei eine That, einen Gegensatz gegen den Gedanken aussprechen zu wollen, daß sie ein nothwendiges Produkt sei; denn man verwechselt hier die Standpunkte. Wer die That an die Spitze der Philosophie stellt, setzt die Vorstellung an die Stelle der Philosophie. Die That drückt keinen Begriff aus, keine Erkenntniß, keinen Akt der Intelligenz, sondern nur eine Assertion, eine Versicherung und Betheuerung, die, so wie sie sich wissenschaftlich expliciren will, nur in die hohlsten Declamationen verfällt. Für den Gedanken ist die That immer eine nothwendige Wirkung oder nothwendige That; die Nothwendigkeit des Wesens auf dem metaphysischen Standpunkt wird zur That des Willens auf dem praktischen. Die Form der Wissenschaft ist ewig die Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit negiren, heißt den Standpunkt der Erkenntniß und Wissenschaft negiren. So richtig es ist, vom praktischen Standpunkt aus, die Welt als eine That zu fassen, so wenig Erhebens ist davon auf dem Gebiete der Wissenschaft zu machen. Mit dem Willen ist die Existenz gegeben, mit der Vernunft das Wesen. Haben wir aber nur erst das Wesen, so fällt uns hiermit alles Andre, folglich auch die Existenz von selber zu. Existenz ist Selbstbethätigung. Aber diese setzt ein Was voraus, das sich bethätige. Existenz ist Wille, Wesen und Vernunft. Durch die Existenz wird Etwas Objekt der Vorstellung, tritt es aus seinem Insichsein, seiner Beziehung auf sich, in welcher es nur der Gedanke erreicht, in Relation und Verhältniß ein. Den Willen zum Princip der Dinge setzen, heißt daher die Dinge nur in ihrer Aeußerlichkeit, ihrer Modalität und Relation fassen.

Der praktische Standpunkt ist überhaupt der Standpunkt des Lebens, der Standpunkt, auf dem ich mich als Individuum oder

Person zu den Objekten und den Subjekten oder andern Personen außer mir verhalte. Der Inbegriff dieser Verhältnisse ist selbst das Leben. Je nach dem Standpunkt meines Verhältnisses zum Gegenstand, bestimmt sich nun aber nothwendig der Gegenstand selbst anders. Was ich dem Gegenstand bin, das ist er auch für mich. Die Idee des Unendlichen, die dem Menschen nicht nur eingeboren, sondern die Menschheit selbst im Menschen ist, die dem menschlichen Geiste nicht nur unentbehrlich ist, sondern die Wesenheit selbst und Unsterblichkeit desselben ausmacht, oder vielmehr selbst ist, bestimmt sich daher nothwendig anders für das Subjekt, je nach dem Verhalten des Subjekts zu dieser Idee oder dem Gegenstande derselben. Anders ist darum Gott der Theologie Gegenstand, anders der Philosophie. Die Theologie hat den Willen, die Philosophie die Vernunft Gottes zu ihrem obersten Objekte, ja zu ihrer Basis selbst, und ihrem Principe; denn die Philosophie hat zunächst einzig und allein, unabhängig von allen andern Nebenzwecken und Interessen die Erkenntniß zu ihrem Ziele. Anders verhalte ich mich nun aber, anders bin ich als theoretisches Wesen, denn als praktisches. So sehr die Vernunft oder das Denken, wie ich es mein Denken nenne, durch meine Individualität beschränkt und bestimmt sein mag, — meine Vernunft nur ein Modus der Vernunft, nur eine Art und Weise ist, wie ich an ihr Theil nehme, nur eine bestimmte Bethätigungsform derselben ist —, so ist doch meine Individualität hier nur eine Accidenz, etwas an sich Zufälliges. Auf dem praktischen Standpunkte ist die Person das Wesentliche, die Hauptsache, um mich recht populär auszudrücken, auf dem theoretischen Nebensache. Ob ich das und das erkannt habe, ist gleichgültig, thut nichts zur Sache; aber ob ich das und das gethan habe, gerade darauf kommt es auf dem praktischen Standpunkt an. Ipse feci, non alius. Die große Frage von Schuld und Unschuld hängt an diesem Unterschiede. Die Stimme des bösen Gewissens ist nichts, als der Mark und Bein durchdringende Schrei des ipse feci: Ich leider! Ich habe

es gethan. Vor der Wissenschaft dagegen gilt kein Ansehn der Person; denn das Denken selbst, worauf die Wissenschaft fußt, ist seiner Natur nach die absolute Indifferenz gegen alle Individualität, welche Indifferenz die Unterschiede der Personen, hiermit ihre Realität auslöscht; denn die Realität der Personen beruht auf ihrem Unterschiede. Wer darum nicht von sich selbst abstrahiren kann, wie z. B. ein bloßer Gefühlsmensch, ist unfähig des Denkens, unfähig der Wissenschaft, oder kommt er in sie, so stiftet er nur Unglück und Verderben. Das Denken ist nur darum so anstrengender, so angreifender Natur, weil der Mensch hier vom Standpunkte der Persönlichkeit, welcher sein natürlicher ist, sich losreißen muß, dazu aber Energie, Effort, Geistes- und Charakterkraft erfordert wird. Der natürliche, d. i. sinnliche Mensch hat eine Scheu vor dem Denken, wie vor dem Tode. Auf dem praktischen Standpunkte fragt der Mensch den Gegenstand: was bist du für mich? und sagt zu ihm: das, was du für mich bist, gilt mir als das, was du für dich selber, was du an sich bist; auf dem theoretischen fragt er dagegen den Gegenstand: was bist du für dich selber? und sagt zu ihm: nur das, was du für dich selber bist, liegt mir am Herzen; ich verlange von dir keine besondere Beziehung auf mich, ich werde mich schon drein ergeben und in deinem seligen, beziehungslosen Ansichsein meine eigene Seeligkeit finden.

Im theoretischen Verhalten beziehe ich mich daher auf den Gegenstand und zwar lediglich um des Gegenstandes selbst willen, im praktischen beziehe ich den Gegenstand auf mich, gleichwie die Erde vom Standpunkt der Erkenntniß aus sich um die Sonne bewegt, vom Standpunkt aber des Lebens aus, welcher die Beziehung der Erde auf sich selbst ausdrückt, sich die Sonne um die Erde dreht. Praktisch verhalte ich mich subjektiv, theoretisch objektiv. Das Denken ist das Vermögen, das Princip der Objektivität im Menschen. Als denkendes Wesen bin ich kein individuelles, kein persönliches, bin ich ein allgemeines Wesen — so sehr auch, um es nochmals zu

wiederholen, meine Gedanken subjektiv, durch meine Individualität vergiftet sein mögen, was aber nichts zur Natur der Sache, respektive des Denkens thut. [54] Weit gefehlt, daß man durch das Denken die Dinge nicht erkennen sollte, wie sie an sich sind, so ist vielmehr allein durch das Denken erst der Gegenstand, wie er an sich ist, uns gegeben; erst mit dem Denken beginnt der Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen, zwischen Für-uns-sein und Ansichsein. Nur weil das Denken so erhaben über unsere Persönlichkeit, so unterschieden von ihr, so vermittelt durch Anstrengung und Opfer, so schwierig an sich für den Menschen ist, ist es so schwierig, die Dinge an sich zu erkennen. Aber die Schuld liegt nicht am Denken, sondern an unserem Nichtdenken oder nicht recht und wahrhaft Denken.

Die Philosophie hat nun ihrer Idee nach, in der alle Philosophieen, die auf diesen Namen wirklich Anspruch machen dürfen, eins sind, keine andere Aufgabe, keine andere Tendenz, als zu ergründen und erforschen, was, um diesen Ausdruck zu wählen, das Wesen der Dinge, welches uns das Leben nur in Beziehung auf uns als sinnliche und persönlich interessirte Wesen darstellt, an sich, oder, — es ist dasselbe — in Beziehung auf die Intelligenz, auf den Menschen als denkendes, erkennendes Wesen ist; wiewohl es sich von selbst versteht, daß das, was für die Intelligenz des Menschen ist, auch mittelbar für den Menschen selbst ist, nothwendig und selbst unwillkührlich praktische Bedeutung und Folgen für ihn als persönliches Wesen hat, was aber hier nicht entwickelt werden kann, um so weniger, als es hier auf scharfe Unterschiede ankommt. Die Philosophie ist die Anschauung des Unendlichen vom Standpunkte des Unendlichen aus, genau in dem Sinne und in der Weise, wie die Anschauung von der Bewegung der Erde um die Sonne die Anschauung vom Standpunkte des Universums, des Unendlichen ist; die Religion ist die Anschauung des Unendlichen und das Verhältniß zu ihm vom Standpunkt der Endlichkeit, des Lebens aus, daher das Gefühl ein absolut nothwendiges und wesent-

liches Moment der Religion ist. Die Theologie nun ist die Wissenschaft von der Religion, und wenn sie sich strenge in ihren Grenzen hält, ist ihre Aufgabe keine andere als die, eine Phänomenologie der Religion zu sein, d. i. die historische Sammlung und Beobachtung der Thatsachen und Erscheinungen des religiösen Lebens und Gemüthes, die Uebersetzung von den dunkeln Orakelsprüchen der Religion in klare und vernehmliche Worte, und die Bestimmung und Festsetzung des normal Religiösen oder des Ideals der Religiosität nach den klassischen Mustern, in denen sich das Wesen der Religion am authentischsten verkündet und verkörpert hat. Aber die Theologie macht auch die Norm des Religiösen zur Norm der Erkenntniß; sie macht den praktischen Standpunkt auch zum metaphysischen Standpunkt; sie spricht die Wahrheit, wie sie für den Menschen als moralisches und persönliches Wesen auf dem Standpunkt des Lebens sich bestimmt und ist, auch als theoretische Wahrheit aus, als Wahrheit für den Menschen als denkendes Wesen; sie macht die Beziehung Gottes auf den Menschen zu seinem Ansichsein, zur letzten, absoluten, unübersteiglichen Grenze. Hinc lacrymae illae. So ist in der Religion Gott dem Menschen als Person oder persönliches Wesen Objekt; er ist hier gar nicht für ihn, wenn er nicht als solches für ihn ist; denn er selbst verhält sich hier als persönliches Wesen; mag er auch vor Demuth und Zerknirschung fast vergehen: diese Negation seiner selbst ist immer noch ein persönliches, nur ihn selbst betreffendes Verhalten. Aber die Theologie, so wie sie philosophiren und theoretisiren will, oder eine durch die Theologie verdorbene Philosophie spricht nun sogleich die Persönlichkeit als eine metaphysische Bestimmung aus, macht eine praktische Bestimmung als eine theoretische Realität geltend und kommt dadurch mit der Philosophie und Vernunft in Collision und Zwiespalt, hebt den Standpunkt der Wissenschaft als einen selbstständigen auf. Denn für die unpersönliche Thätigkeit des Denkens bestimmt sich Gott nothwendig nicht als persönliches Wesen, sondern als das, was Anaxa-

goras den νοῦς, was Plato das ὄντως ὄν [55], Aristoteles das ὄν ᾗ ὄν, das Objekt der Metaphysik, Spinoza die Substanz, Leibnitz die Monade, Hegel am Schluß seiner Logik die Idee, Fichte in seiner frühern Periode das Ich nannte, welches wesentlich von dem persönlichen oder menschlichen Ich zu unterscheiden ist. Alle Tendenzen, die die Persönlichkeit an die Spitze der Philosophie setzen, sind theologischer, un- ja anti-philosophischer Natur.

Jacobi's Philosophie, die am geistvollsten und entschiedensten, aber auch auf eine wahrhaft rabbiate und fanatische Weise die Persönlichkeit urgirte, ist eine sich selbst annihilirende Philosophie. Denn hier wird die Einbildung, zu denken, an die Stelle des wirklichen Denkens gesetzt. Das Denken hat hier keinen immanenten Inhalt, keine aus der Natur des denkenden Verhaltens geschöpfte Bestimmung zum Gegenstande. Bestimmungen aber, die vom praktischen Standpunkt aus von einem Gegenstande gefällt werden, zu Gedankenbestimmungen machen, heißt vorstellen, statt denken. So ist es auch mit der Vorstellung der Schöpfung aus Nichts. Hier wird offenbar der praktische Standpunkt des Menschen, auf dem er sich zu Dingen außer sich verhält, und seinen praktischen Zwecken und Entschlüssen gemäß Etwas aus ihnen hervorbringt, zur Norm und zum Gesichtspunkt gemacht, wie wir das ursprünglichste Verhalten Gottes zur Welt denken sollen. Das Nichts ist weiter nichts als der Gedanke, womit die Reflexion die Grundvorstellung und Voraussetzung, daß der praktische Standpunkt nicht bloß ein Standpunkt der menschlichen, sondern auch göttlichen Persönlichkeit ist, gleichsam listig wieder zurücknimmt, sie korrigirt oder vielmehr negirt; denn das Nichts soll den Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Praxis oder Thätigkeit ausdrücken. Aber der Gedanke, wie er innerhalb des Gebiets der Vorstellung aus dem Bewußtsein ihrer Unangemessenheit entspringt und sich geltend macht, ist nur die Einschränkung oder vielmehr Verneinung der Vorstellung, zu welcher er hinzutritt, ist nur ein negativer Gedanke, in

Wahrheit selbst wieder eine, aber neue, andere Vorstellung. So ist das Nichts hier nur eine bloße Vorstellung. Es läßt sich dabei nichts denken; es ist vielmehr ein absolutes Vacuum des Gedankens; daher auch, als ein tieferes Denken innerhalb dieser Vorstellungen erwachte, Gott selbst als dieses Nichts, und das Nichts als das noch unbestimmte Wesen gefaßt wurde, wie dies von Scotus Erigena und Jacob Böhm geschah. Die Theologie hat aus diesem Grunde ihre Dogmen als unbegreiflich aussprechen müssen; sie sind es auch in der That, weil jedes Dogma in sich selber ein Widerspruch ist, wo das Subjekt das Prädikat, das Prädikat das Subjekt, d. h. die Vorstellung den Gedanken und der Gedanke hinwiederum die Vorstellung negirt.

Die wahre Vermittlung der Philosophie mit der Theologie besteht daher keineswegs darin, nachzuweisen, daß den Vorstellungen der Dogmen Gedanken, Vernunftwahrheiten zu Grunde liegen. Denn die Dogmen sind nichts Anderes, als praktische Bestimmungen, die zu metaphysischen gestempelt sind. Mit der Theologie, wie sie theoretisiret und metaphysiciret, kann und soll sich nun und nimmermehr die Philosophie versöhnen. Die Philosophie kann überhaupt kein synthetisches, sondern nur ein genetisches Verhältniß zu ihr haben. Ihre Vermittlung besteht nur darin, den Standpunkt, der selbst das Fundament der Theologie ist, den Standpunkt der Religion genetisch zu entwickeln, und dadurch als einen realen und wesenhaften nachzuweisen, d. h. aus den Bestimmungen, unter welchen Gott Objekt der Intelligenz ist, die Bestimmungen abzuleiten, welche die Principien des praktischen Standpunkts enthalten. Die Bestimmung aber, unter der Gott aus einem Objekte der Intelligenz ein Objekt der Empfindung und Gesinnung wird, ist die Idee des Guten; denn das Gute ist nichts Anderes, als das Wahre, wie es Objekt der Empfindung und Gesinnung ist. Jede eigentliche Verschmelzung aber von dogmatischen und metaphysischen Bestimmungen, jede Verbindung des theologischen und philosophischen Standpunktes, wie sie in unserer Zeit so häufig angetroffen wird, ist so

unglücklich, so verkehrt, so wahrheitslos, als es der Gedanke des Tycho de Brahe war, das Ptolemäische System mit dem Kopernikanischen versöhnen zu wollen. — Eine solche Versöhnung oder vielmehr Konfusion gibt wohl einen Schein von Tiefe, aber auch nichts weiter als einen Schein. Sie ist das wahre Geistesverderben, und daher auch nur das Produkt jener amphibolischen Zwitter- und Dämmerköpfe, die keine Gattung, kein εἶδος in sich selbst zu vertiefen, in seiner Selbstheit, Integrität und Einheit mit sich zu erfassen und festzuhalten vermögen, sondern die heterogensten Substanzen in einander schmieren, und diese Schmiere der leichtgläubigen Menge dann als erquickliche, herzstärkende Lebensessenz feilbieten, jener unseligen Halb- und Dreiviertelsphilosophen, denen das erhabene: omnia mea mecum porto der Philosophie zu hart und abstrakt in die Ohren klingt, und die daher mit vollen Säcken, mit allen Kommoditäten und Viktualien des praktischen Standpunkts bepackt, den metaphysischen Standpunkt beziehen, um sichs hier wie zu Hause sein zu lassen, sich so gemüthlich und gütlich zu thun, wie im Verkehr mit Vettern und Frau Basen. [56]

Kehren wir nun jetzt zu Leibnitz zurück, um zu sehen, wie in seiner Theodicee der philosophische Gedanke sich geltend machen konnte, und wie er sein Thema lösen konnte und mußte, um eine Uebereinstimmung des Dogma's und des Gedankens zu bewerkstelligen. Wie bereits erwähnt, bildet die Grundlage seiner Theodicee die Vorstellungsweise der Theologie, wenn auch nicht alle ihre Vorstellungen, denn von den Eigenschaften Gottes, z. B. der Gerechtigkeit sagt er ganz richtig, daß der Begriff der Gerechtigkeit im Allgemeinen auch der Gerechtigkeit Gottes entspricht, le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes; denn sonst könnten wir ihm gar nicht diese und ähnliche Eigenschaften beilegen, noch von ihnen sprechen *). Bei dieser Grundlage konnte der Gedanke überhaupt keine produktive und positive Kraft

*) Discours de la conformité de la foi, § 35. § 4.

und Bedeutung haben. Dem Gedanken blieb nichts übrig, als einzuschränken, abzuwehren, zu modificiren, zu unterscheiden, zu mildern und zu erweitern; deswegen hatte auch Leibnitz ein leichtes Spiel mit Bayle, der strenge innerhalb des Kreises der theologischen Vorstellungen sich hielt; denn er vertheidigt diese Vorstellungen aus seinem eignen erweiterten Gesichtspunkte, so z. B. wenn er von dem Standpunkt des Universums aus die Anzahl der Uebel, der Unglücklichen und ewig Verdammten als ein presque néant verschwinden läßt *). Denn dieser Gesichtspunkt, obwohl ihn schon der heilige Thomas Aquino und Suarez in der Art anwenden, daß sie vor der großen Menge seliger Engel die Anzahl der gefallenen Engel und verdammten Menschen als eine geringe Quantität erscheinen lassen **), ist doch geradezu das Gegentheil von dem theologischen Standpunkt, wo Gott nur in der Beziehung auf das liebe Ich, das Individuum vorgestellt wird, Alles sich um dieses dreht, das Positive allein das Individuum ist, der Begriff eines Ganzen, eines Universums verschwindet, oder — es ist eins — als ein bloßes Abstraktum des Menschen erscheint. Dieser formellen Bedeutung, die der Gedanke in der Theodicee hat, entspricht nun auch die eigentliche Lösung ihres Thema's. Sie konnte nur auf die Weise zu Stande gebracht werden, daß der Wille Gottes, die Basis der Theologie beschränkt, die Vernunft ihm vorausgesetzt, der Wille durch sie bestimmt wurde; denn nur in dem göttlichen Verstand, nicht im Willen war das Mittel zu finden, namentlich das Böse, welches einen Widerspruch gegen den göttlichen Willen ausdrückt, und das Uebel, welches den Menschen auf sinnliche Weise zum Bewußtsein einer ohne Beziehung auf ihn und seine Gefühle wirkenden Macht bringt, mit der Idee der Gottheit zu verknüpfen, und Glaube und Vernunft zu vermitteln. Zu-

---

*) Théod. I. Part. § 19.

**) Opera theologica Op. omn. T. I. p. 406 N. a; wo auch eine Stelle aus Cyrillus citirt wird.

gleich mußte aber auch der Wille als ein selbstständiges und berechtigtes Princip anerkannt werden, jedoch so, daß zuletzt die Vernunft die Oberhand behielt. Der Proceß war daher nur durch einen Mittelbegriff zu schlichten, der die Ansprüche beider Parteien bis zu einem gewissen Grade befriedigte. Dieser Begriff konnte nur durch feine Distinktion gefunden werden, und war der einer moralischen oder hypothetischen Nothwendigkeit. Die Welt ist nicht nur ein Produkt des Willens, wo nichts weiter als das Gute und unser Wohl in Betracht kommt, sondern auch der Vernunft oder eines durch die Vernunft bestimmten Willens. Die Welt ist zufällig, als Objekt des Willens, nothwendig als Gegenstand der Vernunft und zwar nothwendig so, wie sie ist. Oder: die Welt ist zufällig der Existenz nach, nothwendig dem Wesen nach, denn das Wesen der Welt ist im Verstande Gottes selbst enthalten, im strengen metaphysischen Sinne gesprochen: der Verstand als göttlicher ist das Wesen der Welt selbst. Das Mittelding aber, worin Zufälligkeit und Nothwendigkeit sich verknüpfen, dieses Amphibolum zwischen Vorstellung und Gedanke, ist eben die moralische Nothwendigkeit.

So unbestimmt und ungenügend aber auch dieser Begriff ist, so besteht doch das Tiefe der Leibnitzischen Theodicee darin, daß er die leere Vorstellung eines bloßen Willens, die Kategorie der bloßen Beziehung auf uns beseitigte, oder doch in ihre Schranken wies, daß er den Begriff der Nothwendigkeit geltend machte, ihn aber dadurch mit dem Begriffe der Freiheit zu vermitteln suchte, daß er wesentliche Unterschiede in diesem Begriffe macht. [57] Nur dadurch entschädigt uns auch L. — abgesehen natürlich von den mit seiner Philosophie strenge zusammenhängenden Gedanken — für den Unwillen und die Langeweile, deren man sich bei der Lektüre seiner Theodicee nicht erwehren kann, wenn wir ihn die eitelsten, leersten theologischen Vorstellungen und Kniffe acceptiren sehen, wie z. B. die Vorstellung, daß Gott die Sünde, das Böse zugelassen habe, und selbst die barbarische Vorstellung einer ewigen

Hölle, die doch nichts weiter ist, als eine dogmatische St. Bartholomäusnacht, als das hypostasirte Gallenfieber der Orthodoxie, das ihr die Wuth gegen Andersdenkende zugezogen hat. [58]

Freilich sind die Bestimmungen dieser Unterschiede in dem Begriffe der Nothwendigkeit einseitig, unbefriedigend, — von den einmal zu Grunde liegenden Vorstellungen eine nothwendige Folge; er bleibt auf halbem Wege stehen, er bringt kein reines, selbstständiges Produkt, sondern nur ein Mittelding zu Stande. Er identificirt die metaphysische Nothwendigkeit mit der geometrischen und hilft sich daher mit einer besondern, der moralischen Nothwendigkeit aus der Klemme, in die er sich selbst durch diese Identifikation versetzt hat. Und selbst die geometrische oder metaphysische Nothwendigkeit — beide sind ihm ja eins — faßt er nur äußerlich auf, indem sie ihm eine blinde Nothwendigkeit ist. Daher er dem Spinoza stets vorwirft, daß er Gott nur eine blinde Macht und Nothwendigkeit, keine Vernunft und Weisheit zugeschrieben habe, als wäre die geometrische Nothwendigkeit, — zugegeben, daß sie bei Spinoza die Bedeutung selbst der göttlichen Nothwendigkeit hat, obwohl sie nur das Bild derselben ist, — eine blinde Nothwendigkeit. [59] Ist sie denn nicht eine vernünftige Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit, in der sich mein Geist, meine Vernunft bethätigt findet? Woher kommt denn die Befriedigung meines Geistes, wenn er erkennt: es muß so sein, als von der Uebereinstimmung des Gegenstandes nicht nur mit sich selber, sondern auch mit meiner Vernunft, als eben daher, daß es nicht eine blinde Nothwendigkeit, d. h. nicht eine solche, die Nacht vor meinen Augen macht, mir keinen Grund entdecken läßt, das Negative meines Denkens ist, sondern vielmehr eine Nothwendigkeit ist, welche den Akt des Sehens bethätigt, mir daher den Genuß der Erkenntniß gewährt, in welcher der Geist sich als in seinem Elemente befindet? Und nur in diesem Sinne ist die Nothwendigkeit zu fassen, welche Spinoza der Substanz beilegte, und in der er selbst allein die göttliche Freiheit fand. Daher auch Spinoza die

subjektive Vernunft, keineswegs aber die objektive, d. h. die Vernunft, welche im Gegenstande selbst liegt, eins mit ihm ist, ihn zu einem vernünftigen, wahren Objekte macht, der Substanz absprach. Vielmehr ist diese gar nichts Anderes als eben diese objektive Vernunft. Spinoza ist ein in seinen Gegenstand ganz und gar versenkter Geist. Er kennt daher auch keine sich vom Gegenstande unterscheidende und sich für sich selber wissende Vernunft. Die Vernunft des Menschen ist ihm der Gegenstand, in dem sich allein das Denken befriedigt. Die Materie des Denkens, nicht das Denken derselben ist ihm die Substanz; die Einsicht selbst ist ihm nur ein Modus. Die Realität der Idee, der Erkenntniß beruht nur auf der Realität des Gegenstandes. Zwar bestimmt er die Methode als die Idee oder das Bewußtsein der Idee, aber diese Idee, in deren Bewußtsein die Methode besteht, ist eben die Idee der Substanz. [60]

Eine nothwendige Folge von dieser äußerlichen Auffassung der Spinozischen Nothwendigkeit war es aber eben, daß die Bestimmung, durch die Leibnitz einen Gegensatz gegen sie ausdrücken wollte, selber eine unvollkommene und äußerliche war. Si mundus alius a nostro in conceptu suo implicaret contradictionem, hic mundus absolute esset necessarius. Sed quia infiniti alii fingi et distincte concipi possunt, ad instar fabulae Milesiae vel Utopiae, et sola electio optimi objecto extrinseca (?) facit, ut noster potius existat, quam illi: hinc noster est non nisi moraliter necessarius, absolute autem loquendo contingens *). [61]

Die Grundgedanken seiner Theodicee sind nun mit seinen eigenen Worten folgende.

---

*) Epist. 17. ad Hanschium Op. Omn. T. V.

§ 17.

Die wesentlichsten Gedanken der Theodicee.

„Gott ist der erste Grund der Dinge, denn die beschränkten Dinge, welche die Gegenstände unserer Sinne und Erfahrung sind, sind insgesammt zufällig, haben keinen Grund einer nothwendigen Existenz in sich; da es offenbar ist, daß die Zeit, der Raum und die Materie, welche an sich selber unterschiedslos, einförmig und gleichgültig gegen Alles sind, ganz andere Bewegungen und Gestalten und in einer andern Ordnung annehmen konnten. Man muß daher den Grund von der Existenz der Welt, die nichts ist als der vollständige Inbegriff der zufälligen Dinge, in der Substanz suchen, welche den Grund ihrer Existenz in sich selbst trägt, und folglich nothwendig und ewig ist. Dieser Grund muß aber ein intelligenter sein, denn da die existirende Welt zufällig ist, und eine unzählige Menge anderer Welten eben so gut, als diese möglich war, und gleichsam Ansprüche auf die Existenz machte, so muß die Ursache der Welt Bezug oder Rücksicht auf alle diese möglichen Welten genommen haben, um eine davon zum Dasein zu bestimmen. Diese Beziehung aber oder die Rücksicht einer existirenden Substanz auf einfache Möglichkeiten kann nichts Anderes sein, als der Verstand, der die Ideen derselben in sich hat; und die Bestimmung, wodurch eine derselben zur Existenz kommt, nichts Anderes, als die Handlung des Willens, der wählt. Die Macht dieser Substanz aber ists, die diesen Willen wirksam macht. Die Macht bezieht sich auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf die Wahrheit und der Wille auf das Gute. Diese intelligente Ursache muß auf alle Weise unendlich und absolut vollkommen an Macht, Weisheit und Güte sein, weil sie sich auf alles Mögliche erstreckt. Und weil Alles harmonisch und verbunden ist, so kann es auch nicht mehr als eine geben. Ihr Wille ist der Ursprung der Existenzen, ihr Verstand die

Quelle der Wesenheiten," (§ 7) — „das Substrat und Subjekt der ewigen Wahrheiten, das ihre Realität begründet, denn jede Realität muß in einem existirenden Subjekte seinen Grund haben, daher man auch nicht, wie einige Scotisten, sagen muß, daß die ewigen Wahrheiten auch bestehen würden, wenn gleich kein Verstand, ja selbst kein Gott wäre" § 184, 189. „Diese Weisheit, verbunden mit einer eben so unendlichen Güte, konnte nicht ermangeln, das Beste zu wählen. Denn wie ein geringeres Uebel eine Art Gut ist, eben so ist ein geringeres Gut eine Art Uebel, wenn es ein größeres Gut verhindert, und die Handlungen Gottes enthielten daher etwas Fehlerhaftes, etwas zu Verbesserndes, wenn es möglich wäre, sie besser zu machen." § 8.

„Wenn es unter den möglichen Welten keine beste gegeben hätte, so würde Gott keine hervorgebracht haben. Weil er aber nichts thut, ohne der höchsten Vernunft gemäß zu handeln, überhaupt unfähig ist, ohne oder gar wider die Vernunft zu handeln (§ 196), so hat er die beste gewählt." § 8. „Dagegen könnte man einwenden, daß die Welt wohl ohne die Sünde und ohne Leiden hätte sein können; aber dann wäre sie nicht die beste gewesen, denn Alles ist verbunden in jeder der möglichen Welten; das Universum, welches es auch sein mag, ist ganz von einem Stücke, wie ein Ocean. Nichts kann daher im Universum verändert werden, ohne daß sein Wesen, oder, so zu sagen, seine numerische Individualität dadurch zu Grunde geht. Wenn darum das geringste Uebel, das in dieser Welt vorgeht, darin mangelte, so wäre es nicht mehr diese Welt, die, alles zusammen gerechnet und überschlagen, als die beste erfunden und von Gott erwählt wurde." § 9.

„Einbilden kann man sich allerdings mögliche Welten ohne Sünde und Unglück, aber eben diese Welten stünden weit unter der unsrigen, was man schon a posteriori, von der Wirkung aus, eben weil Gott sie so, wie sie ist, gewählt hat, schließen muß. Ueberdies weiß man, daß gar oft ein Uebel ein Gut verursacht, welches man ohne dieses Uebel nicht erreicht hätte. Oft haben selbst zwei Uebel ein großes Gut be-

wirkt: Et, si fata volunt, bina venena juvant. — Singt man doch selbst in der römischen Kirche am heiligen Osterabende:

O certe necessarium Adae peccatum,
Quod Christi morte deletum est,
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem. § 10.

Uebrigens gibt es auch keineswegs so viel Uebel, als Manche behaupten. „Man verdoppelt die Uebel, wenn man auf sie besonders acht hat.“ „Es ist nur der Mangel an Aufmerksamkeit, der unsere Güter verringert. Wären wir gewöhnlich krank und nur selten bei guter Gesundheit, so würden wir unendlich mehr dieses große Gut zu schätzen wissen, und unsere Uebel weniger fühlen. Dessenungeachtet ist es besser natürlich, daß die Gesundheit das Gewöhnliche, die Krankheit die Ausnahme ist.“ „Wenn man die Gebrechlichkeit des menschlichen Körpers bedenkt, so muß man sich nicht wundern, daß die Menschen bisweilen krank sind, sondern vielmehr darüber wundern, daß sie es so wenig und daß sie es nicht immer sind.“ (§ 14, 13.) „Bayle *) sieht in der Welt nur Spitäler und Kerker, aber es gibt mehr Häuser, als Gefängnisse. Schon Euripides sagt trefflich: πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.“ § 258.

„Die Ursache dieser Uebel der Welt muß in der idealen Natur der Kreatur aufgesucht werden, insofern als diese Natur in den ewigen Wahrheiten begriffen ist, welche der Verstand Gottes unabhängig von seinem Willen enthält. Denn im Begriffe der Kreatur liegt ursprünglich schon eine Unvollkommenheit, aus der es kommt, daß sie irren und fehlen kann. Platon sagt in seinem Timäus, daß die Welt ihren Ursprung im Verstande verbunden mit der Nothwendigkeit hat. Man kann diesem Satze einen guten Sinn abgewinnen. Gott ist der

*) Dict. hist. et crit. A. Manichéens (D.): par-tout des prisons et des hôpitaux, par-tout des gibets et des mendians.

Verstand, und die Nothwendigkeit, d. h. die wesentliche Natur der Dinge ist der Gegenstand des Verstandes, insofern er in den ewigen Wahrheiten besteht. Aber dieser Gegenstand ist innerlich und befindet sich in den ewigen Wahrheiten. Hier liegt nicht nur die ursprüngliche Form oder Wesenheit des Guten, sondern auch der Ursprung des Uebels; hier ist die Region der ewigen Wahrheiten, die man an die Stelle der Materie setzen muß, wenn es sich vom Ursprunge der Dinge handelt. Diese Region ist die ideale Ursache des Uebels und des Bösen eben so gut, wie des Guten; obgleich eigentlich das Formelle des Bösen, das, was das Böse zum Bösen macht, keine positive, wirkende Ursache hat, denn es besteht bloß in der Privation." § 20. Die Hypothese von zwei Principien, die Bayle der Vernunft und Erfahrung gemäß findet, ist ein Irrthum. „Es gibt allerdings zwei Principien, aber alle zwei sind in Gott selbst; nämlich sein Verstand und sein Wille. Der Verstand gibt das Princip des Bösen her, ohne davon befleckt, ohne selbst bös zu sein; er stellt die Naturen vor, wie sie in den ewigen Wahrheiten sind; er enthält in sich die Gründe, warum das Böse erlaubt ist." § 149. „Der Mensch ist selbst die Quelle seiner Uebel; so wie er ist, so war er in der göttlichen Idee." § 151. „Die platteste, bequemste Erklärung eines Phänomens ist es, wenn man ein eignes Princip annimmt; so, wenn man die Ursache des Bösen durch ein besonderes, ein böses Princip erklären will. Das Böse bedarf so wenig ein Princip, als die Kälte und die Finsterniß; es gibt kein primum frigidum und kein Princip der Finsterniß. Das Böse kommt nur von der Privation, dem Mangel her; das Positive ist nur zufällig dabei, wie in der Kälte die thätige Kraft nur zufälliger Weise ist. Das Wasser, wenn es gefriert, kann einen Flintenlauf, in dem es eingeschlossen ist, zersprengen, und doch ist die Kälte eine gewisse Privation der Kraft; sie entspringt nur aus der Abnahme einer Bewegung, welche die Theile der Flüssigkeit von einander trennt." § 153. „Das Böse kommt also von den abstrakten Formen selbst her, d. h. von den Ideen,

die Gott nicht durch einen Akt seines Willens hervorgebracht hat, eben so wenig als die Zahlen und Figuren, und überhaupt die möglichen Wesenheiten, die man für ewig und nothwendig halten muß. Gott ist daher nicht Urheber der Wesenheiten, insofern sie nur Möglichkeiten sind; aber es gibt nichts Wirkliches, dem er nicht die Existenz bestimmt und gegeben hätte, und das Böse erlaubte er nur, weil es in dem besten Plane, der sich in der Region der Möglichkeit vorfindet, mitbegriffen war." § 335. „Das Böse war jedoch nur als Bedingung, nicht als Zweck und Mittel Objekt des Willens." § 336.

„Das metaphysische Uebel besteht in der bloßen Unvollkommenheit oder Beschränktheit, das physische im Leiden, das moralische in der Sünde. Obgleich das physische und moralische Uebel nicht nothwendig ist, so ist es doch möglich, und zwar in Kraft ewiger Wahrheiten. Und da die unendliche Region der Wahrheiten alle Möglichkeiten in sich faßt, so ist es nothwendig, daß es eine Unendlichkeit von möglichen Welten gibt, daß das Uebel ein Ingredienz von mehreren unter ihnen ist, und selbst die beste von allen noch Uebel enthält, (§ 21) — Uebel, die aber selber zum Guten beitragen und nur in Betracht eines beschränkten Theils, nicht in Betracht des Universums, im großen Zusammenhange der Dinge Uebel sind." „Das, was Störung im Theile ist, ist Ordnung im Ganzen." § 128, 145.

„Die Glückseligkeit aller vernünftigen Kreaturen ist ein Zweck, den Gott im Auge hat; aber er ist nicht sein ganzer Zweck, oder gar sein letzter Zweck." § 119. P. II. „Wäre die Glückseligkeit der vernünftigen Kreaturen der einzige Zweck, so gäbe es freilich weder Sünde noch Uebel. Gott würde eine Ordnung von Möglichkeiten gewählt haben, wo diese Uebel ausgeschlossen wären. Aber dann würde es Gott an dem haben fehlen lassen, was er dem Universum schuldig ist, d. h. an dem, was er sich selbst schuldig ist." § 120. „Wir finden Dinge in der Welt, die uns mißfallen; aber laßt uns erkennen, daß sie nicht für

uns allein ist! Und doch ist sie für uns gemacht, wenn wir weise sind; sie wird sich für uns schicken, wenn wir uns in sie schicken; wir werden in ihr glücklich sein, wenn wir es sein wollen." § 194. „Die Tugend ist wohl die edelste Qualität der erschaffenen Wesen; aber sie ist nicht die einzige gute Qualität der Dinge. Es gibt noch unendlich viele andere, die Gott gleichsam an sich ziehen, und das Resultat aller dieser Anziehungen und Neigungen ist die größte mögliche Fülle des Guten, und es ist offenbar, daß, wenn nur die Tugend (vertu) wäre, wenn es nur vernünftige Kreaturen gäbe, weniger Gutes wäre. Als Midas nur Gold hatte, war er weniger reich, als vorher. Ueberdem muß die Weisheit Mannigfaltigkeit erzeugen: nur dieselbe Sache, wäre sie auch noch so edel, vervielfältigen, wäre bloße Ueberflüssigkeit, wäre nur Armseligkeit. Die Natur bedurfte daher der Thiere, der Pflanzen, der unbeseelten Körper; es gibt in den unvernünftigen Kreaturen Wunder, die dazu dienen, die Vernunft zu üben und zu beschäftigen. Was thäte denn ein intelligentes Wesen, wenn es keine nicht intelligenten Dinge gäbe, und woran dächte sie, wenn es keine Bewegung, keine Materie, keine Sinne gäbe?" § 124.

„Obgleich aber Gott nicht unterläßt, das Beste zu wählen, so ist er doch nicht gezwungen, es zu thun, und es gibt selbst keine Nothwendigkeit in dem Objekte der Wahl Gottes; denn eine andere Reihe der Dinge ist auf gleiche Weise möglich. Eben deswegen ist die Wahl frei und unabhängig von der Nothwendigkeit, weil sie zwischen mehreren Möglichkeiten stattfindet, und der Wille nur durch die vorwaltende Güte des Objekts bestimmt ist." § 45. „Er kann zwar nicht anders handeln, weil es nicht möglich ist, besser zu handeln. Aber es ist dies eine hypothetische, eine moralische Nothwendigkeit, die, statt seiner Freiheit entgegengesetzt zu sein, vielmehr die Wirkung seiner Wahl ist. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est." § 124. „Eben weil Gott nicht ermangeln kann, das Beste zu wählen, so ist er immer bestimmt in seinen Handlungen. Je voll=

kommener ein Wesen, desto mehr ist es bestimmt zum Guten (déterminé au bien), und zugleich auch um so freier." *) „Die eigne Vernunft und Weisheit ist der Richter Gottes. Die ewigen Wahrheiten, der Gegenstand der Weisheit, sind unverletzlicher, als es der Styx dem Jupiter war." § 121.

„Die Zulassung des Uebels kommt von dieser moralischen oder auch hypothetischen Nothwendigkeit her." § 128, 152. „Das Nothwendige in Folge einer moralischen Nothwendigkeit, d. h. in Folge des Princips der Güte und Weisheit muß man aber nicht mit dem verwechseln, was nothwendig ist in Folge einer metaphysischen und blinden Nothwendigkeit, die da stattfindet, wo das Gegentheil einen Widerspruch enthält." § 174. „Die Freiheit ist nicht nur dem Zwange, sondern auch selbst der Nothwendigkeit entnommen, obgleich sie niemals ohne untrügliche Gewißheit und ohne bestimmte Neigung ist." § 280. „Und nur die metaphysische Nothwendigkeit ist der Freiheit entgegengesetzt. Man kann allerdings in einem gewissen Sinne sagen, daß es nothwendig ist, daß die Seligen nicht sündigen, daß die Teufel und Verdammten sündigen, daß Gott selbst das Beste erwählt, daß der Mensch immer in seinen Entschlüssen den stärksten Gemüthseindrücken folgt." § 282. „Der Schriftsteller (Vellejus), der vom Cato sagte, daß er tugendhaft handelte, weil es in seiner Natur lag, und daß es ihm unmöglich war, anders zu handeln, glaubte ihm damit den größten Lobspruch zu sagen." § 75. „Aber diese Nothwendigkeit ist nicht der Zufälligkeit entgegengesetzt; dies ist nicht die logische, geometrische oder metaphysische Nothwendigkeit." § 282.

Diese moralische Nothwendigkeit ist aber nicht nur ein metaphysisches, sondern auch physisches Princip. „Die Gesetze der Bewegung, die sich in der Natur vorfinden und durch die Erfahrung bestätigt werden, sind in der That nicht absolut demonstrirbar, wie ein geometrischer Satz.

*) Epist. L. [ed. Feder] Ep. 32. und Op. Omn. T. II. P. I. p. 292.

Sie haben ihren vollständigen Ursprung nicht in dem Princip der Nothwendigkeit, sondern sie entspringen aus dem Princip der Vollkommenheit und Ordnung; sie sind eine Wirkung der Wahl und Weisheit Gottes. Ich kann zwar mehrfältige Beweise von diesen Gesetzen geben, aber ich muß dabei immer etwas voraussetzen, was nicht absolut geometrisch nothwendig ist. Daher diese schönen Gesetze einen wunderbaren Beweis von einem intelligenten und freien Wesen gegen das System der absoluten und blinden Nothwendigkeit ablegen." § 345. „Einen Grund von diesen Gesetzen kann man angeben, wenn man annimmt, daß die Wirkung der Kraft nach immer gleich der Ursache ist, daß sich immer dieselbe Kraft erhält; aber dieser Grundsatz gehört einer höhern Philosophie an, und kann nicht geometrisch demonstrirt werden. Man kann noch andere Principien ähnlicher Art anwenden, z. B. dieses, daß die Handlung immer der Gegenhandlung gleich ist, ein Princip, das in den Dingen einen Widerstand gegen Veränderung von Außen voraussetzt und nicht von der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit hergeleitet werden kann; ferner dieses, daß eine einfache Bewegung die nämlichen Eigenschaften hat, die eine zusammengesetzte Bewegung haben könnte, welche die nämliche Erscheinung von Veränderung hervorbrächte. Man kann diesen Sätzen seinen Beifall nicht versagen, und die Erklärung der Gesetze der Bewegung geht pünklich durch sie von Statten, sie enthalten auch in der That die passendsten Erklärungsgründe, zumal da sie so schön mit einander übereinstimmen; aber es liegt in ihnen keine absolute Nothwendigkeit, die uns zwänge, sie anzunehmen, gleich wie man gezwungen ist, die Regeln der Logik, Arithmetik und Geometrie anzunehmen." § 346. *) „Diese Gesetze der Natur, zu denen man auch noch das schöne Gesetz der Kontinuität rechnen muß, sind also weder durchaus nothwendig, noch durchaus willkührlich. Es ist ein Mittleres hier anzunehmen: sie sind eine Wahl der vollkommensten Weisheit.

*) S. auch Nouv. Essais, Liv. II. Ch. 21. § 13.

Diese Gesetze zeigen daher auch sonnenklar, was für ein Unterschied ist zwischen einer absoluten Nothwendigkeit, die nur von den wirkenden Ursachen abhängt, zwischen einer moralischen Nothwendigkeit, die von der freien Wahl der Weisheit nach Endzwecken oder dem Princip der Zweckmäßigkeit (des causes finales ou de la convenance) herkommt und zwischen einer absoluten Willkühr, die auf einer leeren und grundlosen Gleichgültigkeit beruht." § 349. [62]

§ 18.

Einleitung zur Leibnitzischen Pneumatologie: Kritik des Empirismus.

Der Idee nach ist in der Monadologie Gott dasselbe, was er in der Wissenschaftslehre ist: der ordo ordinans — ein bedeutungsvoller und tiefer Gedanke, wenn man ihn im Sinne und Geiste eines Fichte zu fassen vermag. Er ist, lediglich in Beziehung auf die Monaden, ohne Beisatz fremdartiger Bestimmungen, gedacht, nichts als das Princip ihrer Einheit und Zusammenstimmung unter einander, die ordnende Ordnung derselben, d. h. eben der oberste Grund der Ordnung. Streng innerhalb der Monadologie ist dies allein seine positive Bestimmung und Bedeutung. In dieser Bestimmung ist er auch nichts weniger als ein den Monaden äußerlich gegenüberstehendes Wesen. Gott verband die Monaden unter einander, nicht weil es ihm so beliebte, nicht in Folge eines blinden, leeren Willensaktes, sondern weil diese Verbindung in der Natur der zu Verbindenden liegt, weil sie eine innere Möglichkeit ist; er verband die Seele mit einem Leibe, die Einheit mit einer unbegrenzten Vielheit, weil die Seele ihrem Wesen nach repräsentativ, allumfassend, die Concentration des Universums ist. Gott ist der realisirende actus purus dieser innern, idealen Möglichkeit. Er ist das allgemeine Wesen der Monaden, daher die einende Macht, vor und in der die Selbstständigkeit, die die Monaden vor und gegen einander bewahren, aufgehoben ist. Aber Leibnitz setzt das allgemeine

Wesen selbst wieder in die Sphäre des Unterschieds und der Trennung hinein, und verselbstständigt es als ein besonderes Wesen oder Subjekt, so daß es aus einer innern, wesentlichen Macht zu einer fremden, äußerlichen Macht wird oder wenigstens als solche erscheint. Zwar erhält L. das Princip der Innerlichkeit in der Vernunft Gottes, denn die Vernunft ist die Region der idealen Naturen, der innerlichen Möglichkeit der Dinge und diese der Bestimmungsgrund des Willens, ja der Wille in Wahrheit nichts als die Bethätigung dieser Möglichkeit. Aber dieses Princip der Innerlichkeit tritt dadurch wieder in ein äußerliches Verhältniß zu den Dingen, daß es als eine Eigenschaft jenes apart gedachten, d. h. unter die Vorstellungsweise des praktischen Standpunkts subsumirten Subjekts bestimmt ist. Leibnitz zieht so in seine Monadologie Beziehungen herein, die an sich, der Idee nach, fremdartige sind, er vermischt mit seinen philosophischen Gedanken die anthropomorphistischen Vorstellungen der Theologie. Eben in dieser Vermischung liegt das Unerquickliche und Untröstliche der Leibnitzischen Theodicee. Deshalb eignet sich auch diese keineswegs zum Schlusse der Darstellung seiner Philosophie, denn der Schluß muß mit der Idee oder dem Princip übereinstimmen. Leibnitz muß uns für die unangenehmen, störenden Eindrücke, die wir während der Lektüre seiner Theodicee empfinden, zum Schluß noch eine Entschädigung geben. Und er kann sie uns nur dadurch geben, daß wir ihn nach seiner Konversation mit den fremden Gästen, die er in der Theodicee bewirthete, im vertrauten Umgang mit seinen nächsten Freunden erblicken; daß wir ihn noch einmal auf seinem heimischen Grunde, auf dem Boden der Monadologie begrüßen, daß wir folglich einen Gegenstand finden, der schon ursprünglich als Subjekt, nicht erst durch den Hinzutritt der Prädikate, wie es mit dem Subjekt der Theodicee zwar nicht an sich, aber bei den Bestimmungen, mit denen L. es erfaßt, der Fall ist, ein metaphysisches Objekt, ein seiner Philosophie eingeborner, immanenter Gegenstand ist. Dieser Gegenstand ist die ψυχή, aber nicht mehr die Seele als einfache Monade

oder als vorstellende Seele überhaupt, sondern als selbstbewußte, denkende, vernünftige, als Geist. Während in der Philosophie der Seele als Naturprincip sich Leibnitz dadurch von Cartesius abtrennte, daß er den Begriff der Seele erweiterte, indem er das vom Willen und Bewußtsein Unterschiedene, was jener außer die Seele als Materie setzte, in sie aufnahm, so tritt er dagegen in der Philosophie der Seele als Geist wieder in Verbindung mit Cartesius, so daß er in dieser Beziehung nichts ist, als der sich tiefer erfassende, entwickelnde Cartesius. Er stimmt dem Cartesius darin bei, daß „die Natur des Geistes bekannter" *) und „die Existenz desselben gewisser sei **), als die des Körpers, weil die Seele sich selbst am nächsten, sich immanent ist," daß „die Seele immer denke oder vorstelle, obgleich sie dieser ihrer Vorstellungen sich nicht immer bewußt sei," daß „der Geist die Quelle seiner Bestimmungen sei," die eingebornen Ideen des Cartesius darum Wahrheit hätten, und erklärt daher den Empirismus, der sich zu seiner Zeit besonders in dem Engländer Locke concentrirt hatte, deswegen hauptsächlich, weil er die Ideen bloß aus den Sinnen ableitete [63], für eine oberflächliche Philosophie. Er schenkt zwar Locken in seinen Schriften über populäre oder praktische Gegenstände volle Anerkennung, aber in den tiefern, eigentlich philosophischen Materien spricht er ihm Gründlichkeit ab. En toutes ces matières Mr. Locke a raisonné un peu à la légère. ***) Leibnitz hatte Recht mit diesem Urtheil. Aber auch Locke hatte in seiner Art und in dem Sinne, in welchem er die Lehre von den eingebornen Ideen nahm, Recht, wenn er die eingebornen Ideen negirte. Er dachte nämlich diese Idee, wie alle philosophischen Materien, nur als Empiriker; er faßte sie in ihrem buchstäblichen, fleischlichen Sinne auf. Er hielt sich nur an die rohen, sinnlichen

*) Respons. ad V. Epist. Bierlingii, Nro. 19.
**) Essais Nouv. sur l'Ent., Liv. II. ch. 23.
***) Op. Omn., T. VI. P. I. T. V. p. 11. 25.

Ausdrücke, in welchen er diese Lehre ausgesprochen fand; er war Kritiker, aber Kritiker nur nach Außen, nicht gegen sich selbst, nicht gegen die Art seiner Auffassung und Kritik; er fragte sich nicht, was an sich dieser Gedanke von den eingebornen Ideen bedeute oder wenigstens bedeuten könne. Nichts aber ist leichter, als einen philosophischen Gedanken, ein philosophisches System (scheinbar) zu widerlegen, wenn man dasselbe nur faktisch, nicht genetisch auffaßt; wenn man sich nur an das hält, was gesagt ist, nicht an das, was im Gesagten nicht gesagt, sondern nur zu denken ist, wenn man die Idee nicht von dem Ausdruck der Idee unterscheidet. Wenn man einmal die Lehre von den eingebornen Ideen so nimmt, wie Locke sie versteht, nämlich daß mit dem Menschen fertige Begriffe und Erkenntnisse mitgeboren werden, daß er auf die Welt ein gewisses Viatikum von Erkenntnissen mitbringt, welch ein leichtes Spiel hat dann die Kritik mit der Widerlegung derselben? Der geistigste Grund, den Locke dagegen geltend macht, ist noch der, daß im Geiste nur Vorstellungen seien, die er entweder gegenwärtig habe, oder doch einst gehabt habe, und deren er sich jetzt erinnere, daß angeborne Ideen haben und ihrer sich doch nicht bewußt sein, gerade so viel wäre, als daß sie im Geiste und doch nicht im Geiste wären, denn nur, was er wisse, sei in ihm. *) Aber auch dieser Einwurf verschwindet vor einer tiefern Erfahrung und Einsicht. Leibnitz erklärt mit vollem Recht die Anerkennung und Ueberzeugung von der Wahrheit eines ausgesprochenen Grundsatzes, sobald man ihn versteht, für ein authentisches Zeugniß seines Eingeborenseins oder seiner Immanenz. Wenn ein Anderer einen Gedanken ausspricht, und die Wahrheit dieses Gedankens leuchtet uns — gleichgültig, ob auf der Stelle oder erst später — mit einer überraschenden Evidenz ein, was erkennen und sagen wir da anders, als daß uns dieser Gedanke aus der Seele

*) Locke, Essai philos. concern. l'entendement humain., Amst. et Leipz. 1755. L. I. ch. I. § 5. ch. III. § 20.

gesprochen ist, wenn wir gleich bestimmt und zuverlässig wissen, daß wir nie noch diesen Gedanken gehabt haben? Sich von einer Wahrheit überzeugen, oder sie als Wahrheit erkennen, heißt eben nichts Anderes, als sie in der Identität mit der Vernunft erkennen; sie aber als identisch mit der Vernunft erkennen, heißt nichts Anderes, denn sie als a priori in der Vernunft begründet, ihr immanent, ihr eingeboren erkennen, wenn gleich die Erfahrung diese Ueberzeugung vermittelt haben mag. Aber die Vermittlung ist nur die Bedingung, nicht die Genesis, der Ursprung. Das von Außen scheinbar Gegebene lag „der Kraft, der Möglichkeit nach" in uns. Ohne Luft und Wasser, Licht und Wärme bringt die Pflanze keine Blume aus sich hervor. Aber so roh und falsch es wäre, aus diesen bedingenden Stoffen die Blume selbst ableiten zu wollen, so roh und falsch ist es, die Sinne als die Quellen der Ideen zu fassen, obgleich, wie sich von selbst versteht, die sinnlichen Vorstellungen, eben weil sie sinnliche sind, in den Sinnen ihren Sitz und Ursprung haben.

In dem Sinne, in welchem Locke die angebornen Ideen versteht und sie daher verwirft, in diesem Sinne ist uns gar Nichts angeboren, nicht einmal unsere Hände und Füße, unsere Sinne, unser Körper. Was ich nicht gebrauchen kann zu seinem bestimmten Zwecke, in dem es allein das ist, was es ist, was nicht in meiner Gewalt ist, das ist auch nicht *mein*. Erst durch Uebung und Gebrauch, durch die Thätigkeit wird der Leib *unser* Leib. Die Hände und Beine gehören dem Kinde, das in den Windeln gebunden liegt, noch nicht an, weil es *sich selbst* noch *nicht angehört*. Homo fit, non nascitur. Der Mensch ist sich selbst nicht angeboren im Sinne Locke's. Er bringt nichts auf die Welt als Hunger und Durst, d. h. eine Leere, aber eine Leere *mit dem Gefühl der Leere*, mit dem Gefühle der Unbehaglichkeit und Eitelkeit des leeren Magens, also eine Leere, die der *Trieb* nach Erfüllung, die folglich *nicht* leer ist; denn der Trieb hat, wenigstens in seinem Normalzustande, — und von diesem nur hängt die wahre Erkenntniß eines

Gegenstandes ab — an sich, der Kraft, der Möglichkeit nach schon in sich, was er auch noch nicht förmlich besitzt. Hunger und Durst sind allen Empirikern zum Trotz zwei Philosophen a priori; sie anticipiren und deduciren a priori das Dasein ihrer Gegenstände; sie entspringen nicht aus der sinnlichen Erfahrung und Wahrnehmung der begehrten Objekte, sondern gehen ihnen voraus, vermissen sie, ohne sie weder schon besessen, noch verloren zu haben. — So ist das Sinnliche selbst ein Werdendes und Flüssiges, keineswegs die letzte Instanz, ein fester Stillstands-, Ausgangs- und Anhaltspunkt, ein unmittelbar Erstes, ein zureichender Erklärungsgrund, wofür der Empiriker es hält — ein Dogma, das eben das Wesen des Empirismus konstituirt. Er glaubt den Ursprung der Ideen erklärt zu haben, wenn er sie aus den Sinnen ableitet; er bricht beim Sinnlichen ab, erkennt in ihm keine Noth, kein Bedürfniß einer Abhängigkeit und weitern Erklärung an; es ist ihm etwas, was sich unmittelbar von sich selbst versteht, das durch sich selbst Klare, Gewisse und Reelle, und er macht so die Bedingung zur Ursache, das Materielle zum Formellen, das Leidende zum Thätigen, und das Thätige, die Seele, den Geist zum Leidenden. Das Sehen und Hören, die wichtigsten Funktionen der Sinnlichkeit in Beziehung auf die Erkenntniß sind dem Empiriker eine absolute Thatsache, d. h. eine solche, die er schlechtweg voraussetzt, die er nicht mehr in der Art zum Gegenstande seiner Untersuchung macht, daß er sich fragt: wie ist das Sehen und Hören möglich? Würde er sich diese Frage stellen, so würde er erkennen, daß die Möglichkeit namentlich des Sehens selbst das Denken ist. Die Wahrnehmung des Gegenstandes außer mir als Objekt — ganz abgesehen von den Vorstellungen seiner Größe, Gestalt, Lage, Entfernung, Vorstellungen, die der Mensch, wie die Erfahrung lehrt, nur durch Vergleichung und Urtheil sich erwirbt — ist schon ein rein geistiger Akt, schon Bewußtsein, schon Denken, obwohl noch ein in die sinnliche Anschauung verborgenes, eingehülltes und gebundenes Denken, das erst später, mit dem Heranreifen des Individuums zur Selbst-

ständigkeit als Denken für sich hervortritt. Der Simpel, ja selbst der ungebildete Mensch sieht und hört — eine triviale Wahrheit — mit denselben, ja vielleicht physisch noch besser ausgestatteten Augen und Ohren nicht das und soviel, als der gebildete Mensch sieht und hört. Alles liegt in der Anschauung; richtig; aber um es zu finden und zu sehen, muß man denken. Augen und Ohren haben im Thiere, wie dies namentlich aus einigen merkwürdigen Phänomenen bei niedern Thierarten hervorgeht, ihre wesentliche Bestimmung nur in Bezug auf seine Selbsterhaltung; sie sind seine Schutzwachen und die Lieferanten seiner Lebensbedürfnisse. — Aber im Menschen erhalten sie eine höhere, von der bloßen Beziehung auf die Noth des Lebens unterschiedene und unabhängige Bedeutung; sie bekommen eine theoretische Bedeutung. Die Sinne sind hier schon ursprünglich Emanationen des theoretischen Vermögens. Der Mensch ist geboren zur Theorie. Die Sinne sind die Mittel seiner Erkenntniß, aber die Mittel, die nur wirksam, ja nur Mittel sind unter Voraussetzung von dem Dasein ihres innern Zweckes — des theoretisch thätigen, des denkenden Vermögens. Die Sinne erleuchten uns die Welt, aber ihr Licht ist nicht ihr eignes, sondern kommt von der Centralsonne des Geistes. Bewunderung ist der Anfang der Erkenntniß; aber die Bewunderung entspringt nicht aus dem Sinne, sondern aus dem Geiste vermittelst der Sinne.

Die große historische Bedeutung des Empirismus besteht allerdings darin, daß er die Sinne, die Mittel der Erkenntniß in ihre Rechte eingesetzt, überhaupt die Sphäre des Mittelbaren, des Empirischen zu einem unerläßlichen, wesentlichen Gegenstand erhoben hat. Nur der empirischen Philosophie haben wir zunächst es zu verdanken, daß wir von den unzähligen und den furchtbarsten Uebeln, die sonst die Menschheit marterten, von den Schrecknissen der *δεισιδαιμονία*, des Aberglaubens frei, nicht mehr die Dupes und Sklaven dämonischer Willkührherrschaften sind; nur ihr verdanken wir es, daß uns nicht mehr, wie weiland,

ein kernloser Komet oder gar ein unschuldiger Schmetterling — der Todtenkopfvogel — wenn er uns zufliegt, mit Todesschrecken erfüllt, daß wir nicht mehr die Adern und Flecken auf den Flügeln einer Heuschrecke — des verheerenden Wanderers — als Buchstaben lesen, die den Zorn Gottes, ira dei, bedeuten, daß uns nicht mehr arme Johanniswürmchen als feurige Kohlen, die einen verborgenen Schatz bezeichnen, in der Irre herumführen. Die Empirie hat die Freiheit und Selbstständigkeit des Gedankens vermittelt — vermittelt die Erlösung aus den Banden des Autoritätsglaubens, indem sie den Menschen auf das heilige, unveräußerliche Naturrecht der Autopsie und Selbstprüfung verwies. Daher das schöne Wort Locke's: Plus nous connoissons la verité et la raison par nous-mêmes, plus nos connoissances sont réelles et véritables. — Dans les sciences chacun ne possède qu'autant qu'il a des connoissances réelles, dont il comprend lui-même les fondemens. C'est-là son véritable trésor, le fond qui lui appartient en propre et dont il se peut dire le maître. *) Wehe dem Philosophen, der nicht den Empirismus als ein Organ sich angeeignet hat, der das Gebiet der mittelbaren Kräfte und Ursachen überspringt, der da, wo allein ein rationeller Empirismus an seinem Platze ist, — desipere in loco sapientia est — mit sogenannten philosophischen Deduktionen kommt, Etwas gleich als göttliche Nothwendigkeit, als Vernunftwahrheit uns vordemonstriren will — Etwas, was vielleicht auf ganz partikulären, zeitlichen, endlichen Gründen beruht! Aber der Empirismus verkennt seine Grenze und Schranke, wenn er selbstständig sein und sich als Philosophie geltend machen will; er macht dann das Bedingniß zum Ursächlichen, das Mittelbare zum Ersten und Ursprünglichen; er hält sich nur an das Erscheinende, Individuelle; der Begriff der Einheit, Totalität, des Wesens, der Substanz verschwindet ihm.

*) L. c. Liv. I. chap. III. § 23.

So macht der Empirismus die mittelbare Entstehung von Begriffen zur ursprünglichen, Arten, wie besondere Begriffe entstehen, Arten, die lediglich willkührlich sind, — die Betrachtung (les observations) die Reflexion, die Abstraktion — zur generellen, allgemeinen und nothwendigen Weise. Aber Beobachtung, Abstraktion, Reflexion setzen als ihr Princip schon das Denken voraus, und Denken ist nicht möglich ohne immanente Bestimmungen, wenn gleich diese anfänglich noch nicht als bewußte, förmliche, ausdrückliche Begriffe gegenwärtig und wirksam sind, wenn gleich das Denken überhaupt im Anfange nicht als Denken, sondern als Anschauung sich bethätigt. Aus einer sinnlichen Anschauung, die nicht schon ursprünglich zugleich eine geistige, denkende Anschauung ist, werden nun und nimmermehr Begriffe entstehen, man müßte denn ihren Ursprung ex nihilo ableiten. Der Mensch beginnt in der Einheit des Schauens und Denkens; sein Gegenstand sind keineswegs die einzelnen, besondern sinnlichen Objekte als einzelne, besondere; der Unterschied von Einzelheit, Besonderheit, Allgemeinheit ist ein späterer. Der Mensch beginnt mit der unterschiedslosen Totalität — das Einzelne ist ihm selbst das Allgemeine —; er beginnt, wie schon Campanella in seiner Weise behauptete *) und Lessing auch andeutete **), mit der unbestimmten Allgemeinheit. Die Frage von angebornen oder nicht angebornen Ideen ist übrigens nichts weniger als eine anthropologische, in welchem Sinne sie allein der Empirismus erfaßt. Locke kommt zwar auch auf den Unterschied zwischen Seele und Mensch oder Individuum zu sprechen, aber er faßt diesen Unterschied ganz empirisch, indem er ihn als eine förmliche, sinnliche Separation denkt. Diese Frage muß in einem höheren, einem philosophischen, metaphysischen Sinne gefaßt werden. Es handelt sich hier von dem Wesen des Geistes, nicht von einem Besitzthum, das der Mensch von Geburt

*) De sensu rerum et Magia. Francof. MDCXX. Lib. II. c. 22.
**) Sämmtliche Schriften. Berlin 1792. 7. Bd. p. 217.

oder durch Erwerb hat. Der Unterschied von An- oder Nicht-angeboren muß von vorn herein auf den Unterschied von Wesentlich oder Unwesentlich, Innerlich oder Aeußerlich, Immanent oder Accidentell reducirt werden. Und in diesem Sinne erfaßte Leibnitz die Frage. Ist es dem Geiste wesentlich, Geist zu sein, so ist es ihm wesentlich, zu denken; ist es ihm aber wesentlich zu denken, so gibt es auch wesentliche Ideen, so sind diese *wesentlichen*, mit dem Sein des Geistes identischen Begriffe oder Ideen eben so wenig aus den Sinnen entsprungen oder von den sinnlichen Objekten abgezogen, als sein Wesen daraus entsprungen, oder er sein Wesen, d. h. sich selbst von den sinnlichen Objekten abgezogen hat. Der große Gedanke Leibnitzens ist: der Geist ist sich selbst eingeboren, d. h. sich selbst wesentlich und immanent, und diese Immanenz ist die Quelle seiner wesenhaften, *geistigen* Ideen. Es ist das hohe Princip der Selbstbeschauung des Geistes, seiner Vertiefung in sich selbst, seiner Selbstständigkeit und Autarkie, das Princip des Kantischen und Fichtischen Idealismus, das in Leibnitz schon zum Ausbruch kam. Der Geist ist nach ihm das Princip der Ichheit; er ist sich selbst Gegenstand; er ist die Idee, das Bewußtsein seiner selbst; diese Idee ist *eins mit ihm*; er ist Er selbst, Geist nur durch sie; und in diesem Selbstbewußtsein liegt das Princip seiner Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit, seiner Immanenz, seiner Ideen. Oder hat er etwa die Idee seiner selbst durch Beobachtung und Abstraktion von den Sinnen abgezogen oder durch die Reflexion auf seine Thätigkeiten gewonnen? Mit Nichten; die Reflexion ist eine Folge von dem innern Selbstbewußtsein des Geistes, keineswegs aber sein Grund.

§ 19.

Darstellung der Leibnitzischen Pneumatologie.

„Die Seele ist, wie das göttliche Wesen, ein dreifacher Unterschied in sich in der Einheit mit sich. Denn als sich selbst denkend oder sich in sich reflektirend ist sie das, was denkt, das, was gedacht wird und beides zusammen." „Der Seele aber ist es eben so wesentlich, reflexive Handlungen auszuüben, oder sich selbst zu betrachten, als die äußern Dinge vorzustellen, ja sie erkennt sogar die äußern Dinge nur durch die Erkenntniß ihrer selbst und ihres eigenen immanenten Inhalts." Wo die Seele sich zum Bewußtsein ihrer selbst erhebt, erhebt sie sich zur Vernunft und umgekehrt; auf dieser Stufe ist und heißt sie nicht mehr Seele, sondern Geist. Der Mensch steht auf dieser Stufe. Die Vernunft unterscheidet ihn von der thierischen Monade.

„Die Vorstellungen der Thiere stehen zwar auch in einer Verbindung untereinander, welche eine Aehnlichkeit mit der Vernunft hat, aber sie besteht nur in der Erinnerung der Thatsachen, keineswegs in der Erkenntniß der Ursachen. So scheut ein Hund den Stock, mit dem er geprügelt worden ist, weil das Gedächtniß den Schmerz ihm vorstellt, welchen der Stock ihm verursacht hat. In ihren empirischen Handlungen, die dreiviertel ihrer Handlungen ausmachen, verfahren die Menschen nicht anders als die Thiere. So erwarten wir z. B., daß es morgen wieder Tag werden wird, weil wir bisher es immer so erfahren haben. Nur das Urtheil des Astronomen stützt sich auf Gründe, und darum auf Vernunft." „Die Erkenntniß der ewigen und nothwendigen Wahrheiten nur unterscheidet uns von den einfachen und thierischen Monaden und macht uns der Vernunft und Wissenschaft theilhaftig, indem sie uns zur Erkenntniß unserer selbst und Gottes erhebt." „Die Vernunft selbst ist nichts anderes als die Kette oder der Zusammenhang der nothwendigen und allgemeinen (geometrischen, me-

taphysischen und logischen) Wahrheiten." „Nur der Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten haben wir es zu verdanken, daß wir zu in sich zurückkehrenden Handlungen erhoben sind, kraft welcher wir das denken, was Ich heißt, und unserer selbst uns bewußt sind. Daher kommt es, daß wir mit dem Gedanken unserer selbst auch den Gedanken des Wesens, der Substanz, der Immaterialität und selbst Gottes fassen, indem wir nämlich unsere beschränkten Handlungen in ihm uns ohne Schranken denken. Die reflexiven Handlungen liefern uns darum den vorzüglichsten Stoff zu unsern Vernunftschlüssen, die sich auf zwei Grundsätze stützen, nämlich auf den des Widerspruchs, dem zufolge wir das, was sich widerspricht, für falsch halten, und auf den des zureichenden Grundes, welchem zufolge niemals etwas ohne eine Ursache oder einen bestimmten Grund geschieht oder behauptet werden kann, d. h. ohne etwas, wodurch wir a priori einen Grund angeben können, warum diese Sache vielmehr ist, als nicht ist, warum sie so und nicht vielmehr ganz anders ist, ob uns gleich diese Gründe nicht immer bekannt sind." [64]

„Die nothwendigen Wahrheiten hängen nicht von den Sinnen ab und entspringen nicht von ihnen, obgleich die Sinne uns die Gelegenheit geben, ihrer bewußt zu werden;" „denn wir würden nicht einmal an das Denken denken, wenn wir nicht an etwas Anderes dächten, d. h. an die besondern Dinge, welche die Sinne liefern." „Locke hat den Fehler begangen, daß er den Ursprung der nothwendigen und historischen Wahrheiten nicht genug unterschieden hat. Jene entspringen aus der Vernunft — diese aus den Erfahrungen der Sinne, selbst aus manchen in uns liegenden verworrenen Vorstellungen." „Der Geist nämlich ist nicht nur fähig, die nothwendigen Wahrheiten zu erkennen, sondern auch in sich selbst zu finden; denn wenn er die bloße Fähigkeit hätte, die Erkenntnisse aufzunehmen oder ein bloß leidendes, ein eben so unbestimmtes Vermögen, wie das Vermögen des Wachses oder der leeren Tafel ist, Figuren oder Buchstaben anzu-

nehmen; so wäre er nicht die Quelle der nothwendigen Wahrheiten, was er doch wirklich ist. Denn ist es nicht unleugbar, daß die Sinne nicht hinreichen, um etwas als nothwendig zu erkennen, und daß folglich der Geist eine eben so aktive als passive Anlage in sich hat, sie aus seinem eigenen Vermögen hervorzuziehen, obgleich die Sinne nothwendig sind, um ihm die Anregung und Aufmerksamkeit darauf zu geben? So viele Erfahrungen und Beobachtungen man auch über eine allgemeine Wahrheit angestellt haben mag, so kann man doch nie durch Induktion, ohne durch die Vernunft ihre Nothwendigkeit zu erkennen, ihrer Allgemeinheit versichert sein." Durch Induktion werden nie wahrhaft allgemeine Sätze gegeben, indem immer die Gewißheit fehlt, daß man alle Individuen geprüft hat." „Der ursprüngliche Beweis von den nothwendigen Wahrheiten kommt allein aus der Vernunft." „Das Princip von ihrer Gewißheit liegt in uns selbst." „Die Sinne können diese Wahrheiten wohl uns zugänglicher machen und bekräftigen, aber sie können uns nun und nimmermehr ihre unfehlbare und beständige, ausnahmslose Gewißheit beweisen." „Man kann daher sagen, daß die ganze Arithmetik und Geometrie in uns der Kraft nach liegt, so daß wir, um ihre Sätze zu entdecken, nur das, was schon in uns ist, aufmerksam betrachten und ordnen dürfen, ohne irgend eine durch die Erfahrung oder die Tradition erworbene Erkenntniß dazu nöthig zu haben. Diese Wissenschaften kann man sich auf seinem Zimmer mit verschlossenen Augen verschaffen, ohne vorher durchs Gesicht oder Gefühl die hierzu nöthigen Wahrheiten erlernt zu haben; ob es gleich wahr ist, daß uns diese Ideen nie Gegenstand würden, wenn man nichts besehen, noch befühlt hätte; denn das ist eine wunderbare Einrichtung unserer Natur, daß wir selbst zu unseren abstrakten Gedanken immer noch etwas Sinnliches nöthig haben, und sollte dieses weiter auch nichts sein, als solche Zeichen, wie die Figuren der Buchstaben und die Töne sind, obgleich zwischen solchen willkührlichen Zeichen und dem Gedanken kein nothwendiger Zusammenhang stattfindet. Aber das

ist kein Grund, daß der Geist nicht die nothwendigen Wahrheiten aus sich schöpfen sollte. Die Erfahrung liefert ja selbst Beispiele, wie weit man ohne alle Hülfe bloß vermittelst einer natürlichen Logik und Arithmetik kommen kann, gleichwie jener schwedische Knabe die größten Rechnungen auf der Stelle aus dem Kopfe machen konnte, ohne die gewöhnliche Rechenmanier, ja ohne lesen und schreiben zu können." „Locke macht gegen die eingeborenen Wahrheiten oder Grundsätze, worunter z. B. der gehört, daß es unmöglich ist, daß Etwas zugleich ist und nicht ist, den Einwurf, daß, wenn es dergleichen eingeborne Grundsätze gäbe, sie allen Menschen bekannt sein müßten, was aber nicht der Fall sei." „Allein wenn sie ihnen auch nicht bekannt wären, so hörten sie doch deßwegen nicht auf, eingeboren zu sein, weil man sie anerkennt, sobald man sie versteht. Aber im Grunde kennen sie auch alle Menschen und bedienen sich bei jeder Gelegenheit z. B. des Satzes des Widerspruchs, obgleich sie ihn für sich selbst und ausdrücklich nicht zum Gegenstand machen. Es gibt keinen Menschen, der so roh wäre, daß er nicht bei einer ernsthaften Gelegenheit sich über das Betragen eines Lügners, der sich widerspricht, ärgerte." „Auch der Einwurf Locke's, daß es ein Widerspruch sei, daß der Seele Wahrheiten eingedrückt wären, ohne derselben sich bewußt zu sein, hat nichts auf sich." „Denn wie unendlich viele Erkenntnisse haben wir, deren wir uns nicht erinnern und bewußt werden, selbst dann, wann wir sie nöthig haben? Da sich nun aber eine erworbene Erkenntniß in unserm Gedächtniß verbergen kann, warum sollte nicht die Natur auch eine ursprüngliche Erkenntniß in die Seele verborgen haben? Muß denn Alles, was einer sich erkennenden Substanz natürlich ist, sogleich wirklich erkannt sein? Kann und muß nicht selbst eine solche Substanz, wie die Seele ist, mehrere Eigenschaften und Bestimmungen haben, die nicht alle sogleich und auf einmal erkannt werden können?" Eben so ungegründet ist der Satz Locke's: „Alles, was man erlernt, ist nicht eingeboren." „Die Wahrheiten der Zahlen sind in uns, und dennoch

erlernen wir sie, sei es, daß wir sie aus ihrer Quelle ableiten, indem wir sie a priori durch Beweisgründe kennen lernen — ein Zeichen, daß sie uns eingeboren sind —, oder sie an Exempeln erproben, wie es die gemeinen Arithmetiker machen, welche aus Mangel der Erkenntniß der Gründe ihre Regeln nur durch Tradition oder mechanisch erlernen." „Aber ist es nicht unvernüftig und seltsam, daß die schwierigsten und tiefsten Wissenschaften uns eingeboren sein sollen? Die Erkenntniß der Kraft nach ist uns eingeboren; aber ihre wirkliche Erkenntniß ist uns so wenig eingeboren, als es eingeborne Gedanken gibt; denn die Gedanken sind Handlungen, die Erkenntnisse aber und Wahrheiten, insofern sie in uns sind, selbst wenn wir nicht an sie denken, sind nur in uns wie Fertigkeiten oder Anlagen oder natürliche Kräfte." „Die Erkenntniß liegt in uns, wie die in den Adern des Marmors vorgezeichnete Figur schon im Marmor ist, auch ehe man sie bei der Arbeit darin entdeckt. Wenn aber die Seele einer tabula rasa gliche, so wären die Wahrheiten in ihr, wie die Herkules-Figur in dem Marmor ist, wenn er ganz und gar dagegen gleichgültig ist, ob er diese oder irgend eine andere Figur bekommt. Aber wenn der Stein Adern hätte, welche vorzugsweise vor andern Figuren die Figur des Herkules andeuteten, so wäre er dazu wie bestimmt, und Herkules wäre gewissermaßen dem Marmor eingeboren, ob es gleich Mühe kostete, die Adern zu entdecken und durch die Politur zu reinigen. Gerade so ist es nun mit den eingebornen Wahrheiten und Ideen."

Allerdings gehen, wie Locke behauptet, die Ideen oder Begriffe den Wahrheiten voran. „Die Natur der Wahrheiten hängt von der Natur der Ideen ab. Aber die Quellen der nothwendigen Wahrheiten sind die intellektuellen oder Vernunftideen, die nicht von den Sinnen herkommen; obwohl im Grunde alle Handlungen der Seele aus ihrer eigenen Tiefe entsprigen, durch die Sinne nur erregt, aber nicht gegeben werden." „Selbst Locke gibt zu, daß nicht alle Ideen aus den Sinnen entspringen, sondern welche aus der Reflexion kommen. Aber die

Reflexion ist nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist. Wenn dies aber so ist, kann man leugnen, daß Vieles unserm Geiste eingeboren ist, da wir uns selbst, so zu sagen, eingeboren sind? Kann man leugnen, daß in uns liegen: Sein, Einheit, Substanz, Dauer, Veränderung, Thätigkeit, Vorstellung, Vergnügen und tausend andere Objekte unserer intellektuellen Ideen? Da eben diese Objekte unmittelbare und immer gegenwärtige Objekte unserer Vernunft sind, ob wir sie gleich aus Zerstreuung nicht immer gewahren, warum sollte die Behauptung befremden, daß diese Ideen mit allen ihren abgeleiteten Ideen uns eingeboren sind?" „Wenn die intellektuellen Ideen von außen kämen, so müßten wir uns außer uns befinden; denn die Ideen der Vernunft oder Reflexion beziehen wir von unserm Geiste selbst. Und ich möchte wohl wissen, wie wir z. B. die Idee des Wesens haben könnten, wenn wir nicht selbst Wesen wären, und folglich das Wesen in uns fänden?" „Die Erkenntniß des Wesens ist vielmehr eingewickelt oder eingehüllt in die Erkenntniß unserer selbst." „Sehr oft ist darum die Erkenntniß der Natur der Sachen nichts anderes, als die Erkenntniß der Natur unseres Geistes und unserer eingeborenen Ideen, die so wenig einen äußerlichen Ursprung haben, daß sie vielmehr unserer Seele etwas Wesentliches sind; denn diese Ideen, wie z. B. des Wesens, der Möglichkeit, der Identität liegen allen unsern Gedanken und Räsonnements zu Grunde." „Selbst aber auch von den sinnlichen Ideen sind die Körper nicht die wesentlichen Ursachen; denn die äußerlichen sinnlichen Dinge können nicht unmittelbar auf die Seele einwirken; sie sind ihr nur mittelbar Gegenstand; Gott allein ist das unmittelbare äußere Objekt. Die Idee aber ist das unmittelbare innerliche Objekt der Seele und des Gedankens." „Wir sehen die Dinge in uns."

Also — um noch einmal Alles zusammenzufassen —: „die Vorstellung, daß die Seele eine tabula rasa sei, ist eine pure Fiktion, die in der Wirklichkeit keinen Grund hat. Was soll denn der Seele noch

übrig bleiben, wenn man ihr die Ideen nimmt? Sagt man, daß der Sinn der tabula rasa der ist, daß die Seele ursprünglich nur bloße Vermögen hat, so ist zu erwidern, daß die Fähigkeiten ohne Handlung, kurz die bloßen leeren Vermögen der Scholastiker eben auch nichts weiter sind als Fiktionen, von denen die Natur nichts weiß. Wo wäre denn in der Welt eine Fähigkeit zu finden, die auf das bloße Vermögen eingeschränkt wäre, ohne eine Handlung auszuüben? Immer ist vorhanden eine besondere Anlage und Neigung zur Handlung und zwar zur einen mehr als zur andern; immer gesellen sich dazu noch Triebe zum Handeln, die selbst in unendlicher Menge zugleich in jedem Subjekte liegen, und diese Triebe sind nie ohne allen Erfolg. Die Erfahrung ist nöthig, damit die Seele zu diesen oder jenen Gedanken bestimmt werde und die Aufmerksamkeit auf die in ihr liegenden Ideen richte; aber wie wäre es möglich, daß die Erfahrung und die Sinne der Seele Ideen geben könnten? Hat die Seele etwa Fenster? oder gleicht sie den Schreibtafeln? oder ist sie wie Wachs? Wahrlich, die solches von der Seele denken, machen im Grunde aus der Seele etwas Körperliches. Man wird mir den von der Schulphilosophie angenommenen Grundsatz, daß nichts in der Seele ist, was nicht vorher in den Sinnen war, entgegenhalten. Aber man muß hiervon die Seele selbst und ihre Bestimmungen ausnehmen. Nichts ist in der Vernunft, was nicht vorher in den Sinnen war, ausgenommen die Vernunft selbst."

Wie die Apperception, das Bewußtsein die einfache, allen Monaden gemeinsame Perceptio oder Vorstellung zur Erkenntniß, zum Begriffe und dadurch die Seele zum Geiste erhebt: so erhebt das Bewußtsein den allen Monaden gemeinsamen Trieb zum Willensakt und damit zur Freiheit. Das Wesen der Freiheit beruht daher auf Erkenntniß, die Vernunft ist ihr Princip. „Der Wille (oder das wirkliche Wollen, der Akt des Willens) ist ein Trieb oder eine Tendenz, die auf das geht, was als gut befunden wird, und von dem sich wegwen-

det, was als nicht gut erkannt wird, dergestalt daß unser Trieb unmittelbar aus dem Bewußtsein des Guten und Nichtguten entspringt. Freiwillige oder Willenshandlungen kann man daher nur die Handlungen nennen, mit denen Bewußtsein und Reflexion verbunden ist, indem sie von der Erkenntniß des Guten und Bösen abhängen." „Schon Aristoteles fordert von einer Handlung, die frei sein soll, daß sie nicht nur freiwillig, selbstthätig, sondern auch überlegt sei." „Die freie Substanz bestimmt sich daher durch sich selbst, aber Beweggrund ist die Vorstellung des Guten durch die Vernunft, die freilich bei den Menschen gewöhnlich eine sehr schwache und gleichsam taube Vorstellung ist, weßwegen sie oft das Schlechte dem Guten vorziehen." „Die Vernunft nöthigt jedoch nicht den Willen, sie macht ihn nur geneigt." „Eine deutliche und klare Vorstellung von einer Wahrheit enthält wohl unmittelbar in sich die Affirmation (die Bejahung und Annahme) dieser Wahrheit; sie nöthigt die Vernunft, oder ist für sie eine Nothwendigkeit. Aber welche Vorstellung man auch vom Guten haben mag, der Trieb, der Erkenntniß gemäß zu handeln, welcher das Wesen des Willens ausmacht, ist doch von ihr unterschieden. Wie daher Zeit erfordert wird, diesen Trieb zu vollbringen, so kann er selbst auch aufgehoben und durch eine neue dazwischen kommende Vorstellung unterbrochen werden; deßwegen hat unsere Seele so viele Mittel, der erkannten Wahrheit zu widerstehen, ist ein so weiter Weg vom Geist bis zum Herzen." „Zur Freiheit gehört daher Erkenntniß oder die Intelligenz, welche eine deutliche Erkenntniß von dem Gegenstande der Ueberlegung enthält, Spontaneität oder Selbstthätigkeit, mit welcher wir uns selbst bestimmen, und Zufälligkeit, d. h. die Ausschließung der logischen oder metaphysischen Nothwendigkeit, die darin besteht, daß das Gegentheil von Etwas unmöglich ist. Aber die Intelligenz ist gleichsam die Seele der Freiheit, das Uebrige ist nur wie der Körper oder das Substrat." Denn die Spontaneität kommt ja auch den Monaden zu, die wir nicht mehr frei nennen, und „Zufälligkeit ist in tausend Hand-

lungen der Natur; aber wo in dem handelnden Wesen kein Urtheil ist, da ist keine Freiheit, wiewohl andererseits unsere Seele ein Verstand ohne Wille wäre, wenn wir ein Urtheil oder eine Erkenntniß hätten, mit der keine Neigung zum Handeln verbunden wäre." „Unsere Freiheit besteht daher in nichts weniger, als in einer Unbestimmtheit oder in der Indifferenz eines Gleichgewichts, wie wenn man auf gleiche Weise zu dieser und der entgegengesetzten Seite hingeneigt sein könnte. Ein solches Gleichgewicht, wie die Scholastiker es sich eingebildet haben, ist rein unmöglich. Denn wenn wir auf gleiche Weise zu A, B und C uns hingezogen fühlten, so könnten wir nicht eine gleiche Neigung zu A und sein Gegentheil, Nicht-A, haben." „Nur die Vorstellung des Guten, welche die entgegengesetzte Vorstellung überwiegt, treibt stets den Willen zur Handlung an." „Behaupten, daß eine Bestimmung aus einer absolut unbestimmten Gleichgültigkeit entspringt, heißt behaupten, daß sie aus Nichts entspringt."

„Durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, ist der höchste Grad der Freiheit. Würde wohl Jemand deßwegen schwachsinnig sein wollen, weil ein Schwachsinniger weniger durch weise Gründe bestimmt wird, als ein Mann von Verstand? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft abzuschütteln, so sind die Narren und Wahnsinnigen die freiesten Wesen; aber ich glaube auch nicht, daß Jemand, etwa den ausgenommen, der selbst ein Narr bereits ist, aus Liebe zu einer solchen Freiheit Narr sein wollte. Heut zu Tage gibt es freilich Leute, die es für geistreich halten, gegen die Vernunft zu deklamiren, und sie als eine lästige Pedantin zu behandeln. Allein gegen die Vernunft schreien, heißt gegen die Wahrheit schreien, denn die Vernunft ist ein Zusammenhang von Wahrheiten." Das Wesen der Freiheit hat daher nur in dem unendlichen Wesen, in Gott seine volle Existenz. „Nur Gott ist vollkommen frei." Denn in ihm ist keine Trennung zwischen Vernunft und Wille. „Der Wille Gottes befolgt immer das Urtheil der Vernunft." „Thöricht ist es

zu glauben, daß Gott dann einem Fatum unterworfen wäre, wenn sein Wille von seiner Vernunft abhängig ist. Denn dieses vermeintliche Fatum, das selbst die Gottheit verbindet und bestimmt, ist nichts anderes, als die eigene Natur Gottes, als seine eigene Vernunft, die seiner Weisheit und Güte die Regeln gibt, ist eine glückliche Nothwendigkeit, ohne die er weder weise, noch gut wäre." Aber „was uns endliche Geister betrifft, so vermischen sich mit dem Urtheil der Erkenntniß verworrene Vorstellungen der Sinne, welche Leidenschaften und selbst unmerkliche Neigungen, deren wir uns nicht immer bewußt sind, erzeugen." „Die Seele ist frei in den freiwilligen Handlungen, wo sie deutliche Vorstellungen hat und Vernunft bethätigt; aber die konfusen Vorstellungen, die sich nach den Körpern richten, entspringen aus vorhergegangenen konfusen Vorstellungen, ohne daß die Seele sie nothwendig will und vorhersieht." „Alles hängt wohl von unserer Seele ab, aber nicht Alles von unserm Willen." „Es gibt selbstthätige Handlungen, die ohne Wahl geschehen und folglich nicht freiwillige oder Willenshandlungen sind." „Wir folgen nicht immer dem letzten Urtheil der praktischen Vernunft, indem wir uns zum Wollen bestimmen; aber wir befolgen immer im Wollen das Resultat aller der Neigungen, die ebensowohl von Seite der Vernunftgründe, als der Leidenschaften herkommen, was oft ohne ein ausdrückliches Urtheil der Vernunft geschieht." Alles ist gewiß und vorausbestimmt im Menschen, wie sonst überall, und die menschliche Seele ist gleichsam ein geistiges Automat, obgleich die zufälligen Handlungen im Allgemeinen und die freien Handlungen insbesondere deßwegen nicht mit einer absoluten Nothwendigkeit nothwendig sind." Darum ist „ein lebhaftes innerliches Gefühl, wie Cartesius will, keineswegs zum Beweise der Unabhängigkeit unserer freien Handlungen hinreichend. Ja wir können eigentlich unsere Unabhängigkeit gar nicht fühlen, und wir sind uns nicht immer der oft unmerklichen Ursachen bewußt, wovon unser Entschluß abhängt. Das ist gerade so, als wenn die Magnetnadel ein Vergnügen daran fände

sich nach Norden zu richten; denn sie würde glauben, unabhängig von irgend einer Ursache sich dahin zu richten, weil sie sich nicht der unmerkbaren Bewegungen der magnetischen Materie bewußt wäre." „Selbst wenn wir den Fuß aus unserer Kammer setzen, bestimmen uns noch unbekannte Gründe, warum wir den rechten Fuß vielmehr, als den linken voransetzen." Diese unmerklichen, unbewußten Gründe und Ursachen, die uns bestimmen und auf unsern Willen einfließen, sind aber nichts weiter, als die konfusen, unmerklichen, unendlich kleinen Vorstellungen.

„Diese unmerklichen oder unfühlbaren Vorstellungen haben daher in der Pneumatik eben so viel Bedeutung und Nutzen, als die kleinen Körperchen in der Physik; unvernünftig ist es, sie unter dem Vorwande, daß sie nicht in die Sinne fallen, zu verwerfen. Das Gesetz der Kontinuität bringt es mit sich, daß es in der Natur nie einen Uebergang unmittelbar vom Großen zum Kleinen und umgekehrt gibt, sondern Alles grade- und theilweise geschieht, daß nie unmittelbar aus Ruhe eine Bewegung entspringt, und Bewegung nur durch eine kleinere Bewegung in Ruhe übergeht, gleichwie man nie eine Linie von einiger Länge durchlaufen kann, ohne vorher eine kleinere Linie vollendet zu haben. Die bemerkbaren Vorstellungen entspringen daher auch nur stufenweise aus Vorstellungen, die zu klein sind, um bemerkt werden zu können. Wer anders hiervon denkt, kennt wenig die unermeßliche Feinheit, Kleinheit und Spitzfindigkeit der Natur, die überall und immer wirklich Unendliches in sich enthält." „Es gibt übrigens Beweise genug, daß in jedem Augenblicke, aber ohne Bewußtsein und Reflexion, eine unendliche Menge von Vorstellungen, d. h. von Veränderungen in der Seele liegt, die wir aber deßwegen nicht bemerken, weil diese Eindrücke entweder zu klein oder zu zahlreich oder zu einförmig sind, so daß sie einzeln für sich nicht unterschieden werden können, aber doch mit anderen verbunden ihre Wirkung nicht verfehlen, und in dieser Verbindung wenigstens auf eine verworrene Weise empfunden werden können. So verursacht die Gewohnheit, daß wir auf die Bewegung einer Mühle

oder eines Wasserfalls nicht mehr achten, wenn wir eine Zeitlang in der Nähe gewohnt haben, nicht als ob jetzt diese Bewegung unsere Organe nicht mehr afficirte, und in der Seele keine ihr entsprechende Veränderung mehr vorginge, sondern die Eindrücke in der Seele und in dem Leibe haben nur den Reiz der Neuheit verloren, und sind daher nicht mehr stark genug, um unsere Aufmerksamkeit und unser Gedächtniß zu fesseln, die sich auf interessantere Objekte hinrichten." „Wir schlafen ferner nie so fest, daß wir nicht einige, wenn auch noch so schwache und verworrene Empfindung haben. Das größte Geschrei von der Welt wäre nicht im Stande uns aufzuwecken, wenn wir nicht von seinem Anfange, der klein ist, einige Vorstellung hätten, gleichwie wir auch mit der größten Kraft von der Welt nicht einen Strick zerreißen könnten, wenn wir ihn nicht vorher mit geringer Kraft gespannt und ausgedehnt hätten, obgleich die dadurch bewirkte kleine Ausdehnung nicht bemerkbar ist."

„Diese kleinen Vorstellungen sind daher von einer bei weitem größeren Wirksamkeit, als wir denken. Sie sind es, die das: Ich weiß nicht was bewirken, d. h. den Geschmack und die Bilder der sinnlichen Qualitäten, die klar in der Verbindung, aber verworren den einzelnen Theilen nach sind; sie enthalten die Eindrücke, die die uns umgebenden Körper auf uns machen und das Unendliche in sich bergen; sie verbinden jedes Individuum mit dem ganzen Universum, die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart; sie bilden, als die unmerkbaren Bestandtheile unserer großen sinnlichen Vorstellungen, den wesentlichen innern Zusammenhang zwischen den Vorstellungen der sinnlichen Qualitäten und den ihnen entsprechenden Bewegungen in den Körpern."

„Diese kleinen Vorstellungen sind es auch, welche die Urstoffe gleichsam und ersten Elemente unserer Schmerzen und Vergnügungen ausmachen, welche die kleinen Reize und Triebfedern und Stacheln bilden, aus denen unsere heftigen, fühlbaren Begierden entspringen, und

jene Unruhe begründen, die uns nie in unserm Leben verläßt und sich vom Schmerze nur wie das Kleine vom Großen unterscheidet. So entsteht aus dem bloßen Verlangen nach Speisen die schmerzliche Empfindung des Hungers, wenn die Reize des Magens und die Vorstellungen davon in der Seele, die zuerst zu klein und schwach waren, um gefühlt werden zu können, deutlich und groß werden. Und es ist eine weise Einrichtung der Natur, daß wir oft in der Unwissenheit und in verworrenen Vorstellungen uns befinden; denn durch zu deutliche Vorstellungen würden wir von einer Menge Gegenstände belästigt, die uns zuwider sind und die doch die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke nicht gerathen konnte. Wie viele Insekten verschlingen wir nicht, ohne uns dessen bewußt zu sein, wie viele Menschen werden durch ihren zu starken Geruch belästigt, und wie viel Ekelhaftes würden wir sehen, wenn unser Auge schärfer wäre? Durch diesen Kunstgriff gab uns die Natur auch die geheimen Stacheln des Verlangens, als Anfangsgründe oder Elemente des Schmerzes oder, so zu sagen, halbe Schmerzen oder (mißbräuchlich geredet, denn „mit dem Schmerze ist die Apperception verbunden,") kleine, unmerkbare Schmerzen, damit wir die Vortheile des Uebels genössen, ohne die Nachtheile desselben zu empfinden; denn wenn diese Vorstellungen zu deulich wären, so würde man in der Erwartung eines Gutes immer elend daran sein, anstatt daß jetzt der fortwährende Sieg über diese kleinen Schmerzen, die wir fühlen, indem wir unserm Verlangen nachgeben und einiger Maßen diesen Kitzel oder Appetit befriedigen, uns eine Menge halber Vergnügen gewährt, aus deren Fortsetzung und Zusammenhäufung ein vollständiges und wahrhaftes Vergnügen entsteht, gleichwie durch die Fortsetzung des Stoßes ein fallender schwerer Körper neue Schnelligkeit erhält." „Diese kleinen unwahrnehmbaren Reizungen, die uns immer im Athem erhalten, sind nun aber nichts weiter als verworrene Bestimmungen, bei denen wir oft selbst nicht wissen, was uns denn eigentlich fehlt, während wir in den deutlichen Bestimmungen, in Neigungen und Leidenschaften

wenigstens das wissen, was uns fehlt." „Selbst in der Freude ist Unruhe, denn sie macht den Menschen aufgeweckt, thätig, voller Hoffnung, um noch immer weiter fortzugehen." „Ja die Unruhe ist selbst wesentlich zur Glückseligkeit der Geschöpfe, denn diese besteht nicht in einem vollkommenen Besitze, der sie nur fühllos und stumpf machen würde, sondern in einem fortwährenden und ununterbrochenen Fortschritt zu immer größeren Gütern, ein Fortschritt, welcher nicht ohne ein Verlangen oder eine beständige Unruhe denkbar ist." „Selbst unser Körper fühlt sich nie so recht behaglich. Die kleinen unmerkbaren Vorstellungen und Impulse sind daher nichts als Bestrebungen, wodurch sich unsere Natur von kleinen Hemmungen frei machen will. Und eben hierin besteht eigentlich diese Unruhe, die wir fühlen, ohne sie zu kennen, die uns eben sowohl in Leidenschaften, als in den scheinbar ruhigsten Zuständen bewegt; denn wir sind nie ohne irgend eine Bewegung, was nur darin seinen Grund hat, daß die Natur sich stets in einen behaglicheren Zustand versetzen will." „Eben daher kommt es auch, daß wir uns nie in einem Zustande der Gleichgültigkeit befinden, selbst wo wir es am meisten zu sein scheinen, z. B. wenn wir an einer Allee rechts oder links umkehren, weil die Bewegung auf dieser Seite unserer Natur bequemer ist, als auf der andern."

Aber ungeachtet der vielen unmerklichen Vorstellungen, Triebe und Neigungen, die die Seele bestimmen, ist doch der Mensch Herr in seinem Hause, wenn er nur den gehörigen Gebrauch von seiner Vernunft zu machen weiß. Seine Herrschaft ist die der Vernunft, er hat sich nur bei Zeiten vorzubereiten, um seinen Leidenschaften sich entgegenzusetzen, indem die Herrschaft der Seele über ihre Neigungen eine indirekte ist. Denn ob sie gleich ihre Leidenschaften nicht auf der Stelle ändern kann, so kann sie doch von ferne gleichsam mit Erfolg daran arbeiten und sich selbst neue Leidenschaften und Gewohnheiten geben." Ueberhaupt aber sind wir, wenn wir auf die letzten metaphysischen Gründe zurückgehen und uns über den Schein der Empirie zum Wesen der Dinge und zu

den Principien der Monadologie erheben, „freier als wir es glauben, denn unsere ursprünglichen Bestimmungen kommen nicht von Außen.“ „Statt zu sagen, wie geistvolle Männer thaten, daß wir nur zum Scheine und nur so viel frei wären, als eben zum Leben nöthig ist, müssen wir vielmehr sagen, daß wir nur zum Scheine gezwungen sind, und wenn wir mit metaphysischer Strenge reden wollen, in Rücksicht des Einflusses aller übrigen Wesen, uns einer vollkommenen Unabhängigkeit erfreuen. Hierin liegt auch der Grund von der Unsterblichkeit unserer Seele und der stets gleichförmigen Erhaltung unserer Individualität, die in ihrer eigenen Natur die Regeln und Gesetze ihrer Handlungen hat, und vor allen fremdartigen Einwirkungen beschützt ist, so viel Schein auch die entgegengesetzte Annahme für sich haben mag. Denn da jeder Geist gleichsam eine eigene Welt für sich ist, sich selbst genügt, unabhängig von jedem andern Wesen ist, das Unendliche in sich faßt und das Universum abspiegelt, so ist er eben so beständig, so dauerhaft, so absolut, wie das Universum selbst, weshalb wir auch annehmen müssen, daß jeder Geist immer im Universum eine Rolle spielen wird und zwar die, in welcher er am besten zur Vervollkommnung der Gesellschaft aller Geister, die ihre moralische Einheit in der Stadt Gottes ausmacht, mitwirken kann. Ja der Geist ist nicht nur ein Spiegel des Weltalls, sondern auch der Gottheit, gleichsam eine kleine Gottheit; er ist selbst im Stande, der Gottheit ähnliche Werke hervorzubringen, obwohl im Kleinen, denn um nichts von den Wundern der Träume zu sagen, wo wir ohne Mühe, selbst ohne es zu wollen, Dinge erfinden, auf die wir uns im wachen Zustande lange besinnen müßten, um sie zu finden; unser Geist ist in den freiwilligen Handlungen ein erfinderischer Künstler, und ahmt, indem er die Wissenschaften entdeckt, nach denen Gott die Dinge geordnet und geregelt hat (als Gewicht, Maß und Zahl), in seinem Gebiete das nach, was Gott im Großen thut.“ [65]

§ 20.

Charakteristik und Kritik der Leibnitzischen Philosophie.

Die Leibnitzische Philosophie ist Idealismus. Die Grundidee derselben ist: die Seele ist keine besondere und endliche Substanz, außer welcher noch eine andere ihr entgegengesetzte, eine materielle Substanz existirt, sondern sie ist die einzige und alleinige Substanz; sie ist alle Wahrheit, Wesenhaftigkeit und Wirklichkeit; denn nur thätiges Sein ist wirkliches, wahrhaftes Sein, aber alle Thätigkeit ist Seelenthätigkeit, der Begriff der Thätigkeit kein anderer, als der Begriff der Seele und umgekehrt. Die Materie ist nichts anderes als eine Hemmung, eine Schranke der Thätigkeit: die Monaden sind beschränkte Thätigkeiten, weil sie mit der Materie verbunden sind. Ja die Materie ist nur der Ausdruck von der Vielheit der Seelen; sie sagt nur so viel, daß nicht Eine Seele allein, Eine Substanz, sondern unzählig viele Seelen sind; denn die Materie ist ja der Unterschied der endlichen Monade von der unendlichen Monade und als dieser die Quelle der Vielheit. Die Freude deines Daseins verdankst du nur der Quelle deiner Leiden: der Beschränktheit deines Wesens, deiner Thätigkeit. Nur auf dem dunkeln Grunde der Materie leuchten als zahllose Sterne die Monaden; nimm die Materie hinweg — und sie verschwinden, es ist nur das Eine Licht der unbeschränkten Substanz.

Wird die Philosophie Leibnitzens nur als Idealismus bezeichnet, ohne diesen näher zu bestimmen, so ist jedoch nichts Specifisches noch von ihr ausgesagt. Der Idealismus ist die ursprüngliche und selbst allgemeine Anschauung der Menschheit von der Welt. Der eigentliche Empirismus oder vielmehr Materialismus, obwohl eine nothwendige Krise, ist nur ein Zwischenglied in der Entwicklung des Geistes, nur ein sekundäres, besonderes Produkt. Aber selbst auch er ist Idealismus, jedoch wider Willen und Wissen. Er negirt zwar den Geist

als eine positive, ursprüngliche Thätigkeit; er macht selbst das Andere, den Gegensatz des Geistes zum Wesen des Geistes, indem er seinen Inhalt lediglich nur aus den sinnlichen, materiellen Dingen ableitet; aber nicht die sinnliche Materie, die Materie, wie sie Gegenstand der sinnlichen Gefühle, sondern wie sie allein nur Gegenstand des Denkens ist, ist ihm das Wahre und Wirkliche; indem er den Geist verneint, bejaht er doch zugleich die Wahrheit und Wesenhaftigkeit der Thätigkeit des Geistes, des Denkens, insofern und indem er den Gegenstand des Denkens als den wahren Gegenstand setzt. Was der Materialist dem Geiste im Principe seiner Thätigkeit nimmt, das gibt er ihm wieder im Objekte zurück. Die Begreiflichkeit ist ihm das Maß der Realität; was nicht begreiflich, ist ihm Nichts. Dem Materialisten ist nun aber auf seiner Stufe natürlich nur das Sinnliche, Materielle das Begreifliche, und nur weil es dieses, ist es ihm das Reale. Indem er den Geist an sich verneint, bejaht er wenigstens seinen Geist, eine Art des Denkens, der Vernunft. Und diese Bejahung ist eine Nothwendigkeit. Der Geist kann sich nicht selbst negiren und aufgeben; der Materialist mag sich sträuben und wehren wider den Geist, so viel er will, er straft sich immer selbst Lügen; denkt und sagt er: nur das Sinnliche ist real, nur die Materie ist Wesen, so will er damit nicht einen nur sinnlichen Schall aussprechen, sondern eine Wahrheit, einen Gedanken, einen Satz, der Sinn und Verstand hat, und er gesteht dadurch indirekt ein, daß nur das real ist, was einen Verstand, eine geistige Bedeutung hat. Der Geist kann, streng genommen, nichts anderes als sich selbst denken; d. h. er mag denken, was er will, er muß sich immer im Gegenstande bejahen, sonst könnte er ihm gar nicht Gegenstand sein; er kann nicht gegen sich selbst sein, nicht wider sein Wesen handeln. Jede Kraft ist die Bejahung und Behauptung ihrer selbst. Handeln heißt nichts anderes, als sich selbst behaupten, bekräftigen. Was also handelt, d. h. sich selbst bejaht, das kann nicht sich verneinen, indem es sich selbst bejaht, was ein ungereimter, unsin-

niger Widerspruch wäre. Indem der Geist daher handelt, d. i. denkt, so kann er nicht das Nichts seiner selbst denken, denn das hieße sich verneinen, indem er sich bejaht. Was er auch setzt, er setzt immer sich selbst; denn was er als das Wahre, das Reale setzt, das setzt er nur als solches, weil er es als das Wahre erkennt, und daher in dem Gegenstande sich selbst bethätigt findet. Der Geist kann nicht von sich oder außer sich hinauskommen, und dieses nicht außer sich Können drückt keine Schranke und Unvollkommenheit, sondern vielmehr seine Vollkommenheit aus; er kann nicht außer sich hinaus, weil er selbst universalen Wesens ist, weil Alles, was ist, nothwendig in sich selbst eine Beziehung auf den Geist, eine Bedeutung für ihn hat; denn nur das Nichts ist das absolut Geistlose. Alle Philosophie, ja alle Anschauung des Menschen ist darum Idealismus, den wesentlichen Unterschied bildet nur, als was und in welchem, ob beschränkten oder unbeschränkten, einseitigen oder universalen Sinne ursprünglich der Geist gefaßt ist, und welche Bestimmung des Geistes, als das Maß der Realität, der Anschauung zu Grunde liegt, den wesentlichen Unterschied bildet überhaupt der Standpunkt, auf dem der Geist steht.

Der erste Standpunkt des Idealismus ist der poetische oder anthropologische. Es ist der Standpunkt, wo der Mensch keinen Unterschied zwischen sich und den Dingen macht, wo er sich überall erblickt, überall Leben und zwar Leben in seiner eigenen, individuell-menschlichen Weise, überall Empfindung findet. Die Empfindung ist der größte, der leidenschaftlichste, der rücksichtsloseste Idealist; sie leugnet par-tout das Dasein einer andern Welt; sie zweifelt zwar nicht — welcher Mensch von gesunden Sinnen würde auch daran zweifeln? — daß Bäume, Berge, Sonne und Mond außer ihr sind, aber die Bäume sind ihr nicht Bäume, die Körper nicht Körper, sondern mitfühlende, oder doch ihr ähnliche, lebendige Wesen. Die Natur ist ihr ein Echo, in dem sie nur sich selbst vernimmt. Die Empfindung versetzt sich außer sich im Uebermaße ihrer Seligkeit; sie ist die Liebe, die in der Gewißheit

ihrer als der absoluten Realität sich keinem Dinge vorenthalten kann, sich jedem hingibt, indem sie nur das als seiend weiß, was sie als empfindend weiß. Sie ist sich ἓν καὶ πᾶν. [66] Diesen Standpunkt repräsentiren auf dem Gebiete der Wissenschaft die ersten Philosophen der neuern Zeit, die Italiener, die allen Dingen Empfindung zuschrieben, auch Keppler, der die Welt als ein Thier ansieht und von Freundschaft und Feindschaft, selbst von einem Erschrecken der Körper vor einander spricht. Der zweite Standpunkt des Idealismus ist der subjektiv-logische, der Standpunkt der Kritik und Reflexion. Es ist der, wo der Mensch sich von den Dingen unterscheidet, dieses Unterscheiden als Denken, dieses Denken als sein Wesen und nicht nur als seines, sondern als das Wesen überhaupt, hiermit nicht mehr die Empfindung, sondern den Gedanken als die Wahrheit und Realität erfaßt, wo daher die Natur nur als das Andere des Geistes angeschaut, aber eben deswegen nur als todte Materie gefaßt wird, wo sie zwar als eine selbstständige Existenz — am Ende des Prozesses — anerkannt wird, aber ihrem Wesen nach etwas nur Negatives und Wesenloses ist; denn als Wahrheit und Leben ist ja nur der sich bewußte, sich unterscheidende und gerade in diesem Unterschiede von der Natur die Gewißheit und Unbezweifelbarkeit, d. h. die Wesenhaftigkeit seiner Existenz erkennende Geist gefaßt. Gewöhnlich bezeichnet man nur diesen zweiten Standpunkt als Idealismus, aber der erste ist es eben so gut. Denn auf jenem negirt der Mensch die Außenwelt, weil er sich nicht in ihr findet, auf diesem, weil er nur sich in ihr findet. Der zweite Standpunkt aber ist der Standpunkt der Trennung des Kampfes, des Unfriedens; er trägt daher in sich selbst das Bedürfniß und die Nothwendigkeit einer Vermittelung. Der Dualismus ist ein gewaltsamer Zustand. Diese Vermittelung kann nur dadurch gefunden werden, daß der Geist in sich selber Unterschiede macht, ja sich von sich selber unterscheidet, daß er den Unterschied, der auf dem zweiten Standpunkt nur nach Außen geht, nach Innen macht, daß er in sich selbst Gradationen, ein von

seinem specifischen, eigentlichen Begriff unterschiedenes Princip findet, ein Etwas, das an sich selber objektiver Natur ist und sich darum zu einem allgemeinen Prädikate, einem Verbindungsmittel zwischen ihm und der Welt eignet, daß also der Geist wieder, wie auf dem ersten Standpunkte, sich in Harmonie mit der Welt setzt und sich in ihr findet, aber mit der Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Gemeinsamen, mit der Beschränkung, daß er in dem objektiv geistigen Princip in sich den Grund dieser Harmonie findet. Dieses Princip aber ist kein anderes als die Vorstellung, namentlich die konfuse, die ungeistige, die gedankenlose Vorstellung, und der Standpunkt, auf dem dieses Princip hervortritt, ist der psychologische Idealismus. Die Empfindung ist unmittelbar eins mit dem Subjekt; keineswegs aber die Vorstellung. Empfindung ist die subjektive, Vorstellung die objektive Thätigkeit der Subjektivität. Dort bejahe ich mich und beziehe ich mich nur auf mich; hier bejahe ich den Gegenstand. Keine Vorstellung ist wohl ohne Empfindung, wenn diese auch so unintereſſant und indifferent oder durch Gewohnheit so abgestumpft sein kann, daß wir nicht fühlen, daß wir empfinden; oder: jede Vorstellung ist für uns zugleich (wenn auch eine noch so stumme) Empfindung, aber die Empfindung ist eben der subjektive An- und Bestandtheil der Vorstellung, die Beziehung auf mich, die zugleich in jeder Beziehung auf einen Gegenstand liegt, das Mahlzeichen an mir, daß ich diese Vorstellung habe. Menschen können daher eine und dieselbe Vorstellung, aber sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Empfindungen von derselben Sache haben. A hat eben so gut die Vorstellung der rothen Farbe wie B, indem er auf diese rothe Fläche sieht, aber die Empfindung, die A davon hat, kann eine ganz andere, als die des B sein. Die Vorstellung ist die Reflexion des Gegenstandes auf sich in der Reflexion desselben auf mich, welche die Empfindung ist, jene ist der Ausdruck, diese der Eindruck von ihm. Das Auge repräsentirt unter den Sinnen die Vorstellung, die übrigen Sinne die Empfindung. Aber das Auge ist der objektivste Sinn, wenn wir gleich im

Besondern den Tastsinn mit zu Hülfe nehmen, um uns von der Realität eines Gegenstandes zu überzeugen, Tetens nennt es schön den Sinn des Verstandes. Es ist der Sinn des Denkens, der Sinn, mit dem sich allein der Mensch in die Natur vertieft und verliert. Nur dem Auge ist eine Welt, ein Universum gegeben. Die zahllosen Sterne und Infusorien, die für die übrigen beschränkten, subjektiven Sinne nicht mehr oder nur fallaciae opticae sind, existiren nur für das Auge, wenn auch nur für das bewaffnete. Subjektiver Idealismus ist es daher, wenn die Empfindung zu einem universalen Wesen erhoben wird, keineswegs aber, wenn die Vorstellung. Die Vorstellung ist gleichsam die Aristotelische vegetative Seele des Geistes, die Empfindung die eigentlich animalische. In der Vorstellung, als solcher, ist die Seele im Zustande der Unpartheilichkeit, der leidenschaftslosen Gleichgültigkeit und Einheit mit sich und mit der Welt; aber die Empfindung ist das gerade Gegentheil hiervon; sie bricht darum in die Laute des Schmerzes und der Lust aus. Sie erhebt sich ursprünglich aus einer Empörung der Seele in sich, aus einer Entgegensetzung gegen die Welt; die Empfindung ist die Geburtsstätte des Selbstes und damit die Quelle des herben Unterschieds in Wohl und Wehe, Lust und Schmerz. Die Empfindung ist die Poesie, die Vorstellung die Philosophie der Seele. Die Vorstellung gibt uns die Welt, die Empfindung unser Selbst; jene ist die Negativität unseres Selbstes, denn ich nehme in ihr Anderes als mich wahr, diese die Positivität desselben, denn in der Empfindung nehme ich, streng genommen, nur mich selbst in einer gewissen Weise modificirt wahr. Würde ich nur vorstellen, ohne zugleich zu empfinden, so wüßte ich gar nicht, ob ich bin oder nicht bin. Nur in der Empfindung liegt die Gewißheit meines Daseins, meines Selbstes. Die Vorstellung dagegen ist die Stellvertreterin der Außenwelt in uns, der Spiegel des Universums, die Repräsentation der Vielheit in der Einheit, der (ideale) Connex und Rapport mit den Gegenständen. [67]

Der Standpunkt, wo die Vorstellung zu einem allgemeinen Princip

erhoben wird, ist daher sowohl seinem Begriffe, als der Geschichte nach ein späterer und höherer, als der, wo die Empfindung als eine wesentliche Bestimmung in den Begriff der Objektivität aufgenommen, hiermit aber eben der Begriff einer Objektivität aufgehoben wird; denn der Standpunkt der unmittelbaren, nicht unterscheidenden Einheit mit der Natur ist der erste und subjektivste Standpunkt des Menschen. Schon Glisson, der nichts anderes ist, als der über sich selbst reflektirende und sich kritisch revidirende Campanella, gibt davon einen Beweis, indem er die Empfindung zur Species machte, nur die Vorstellung als ein generelles Attribut der Substanz überhaupt faßte. Campanella plus, quam vellem, materialibus inanimatis ipsam nempe sensationem attribuit *). Denn die Vorstellung, sagt er, ist einfach, aber die Empfindung zusammengesetzt, gleichsam die wiederholte, repetirte, die verdoppelte Vorstellung, die Vorstellung der Vorstellung, perceptio perceptionis. Perceptio in externo organo elicita mediante motu nervi in cerebrum derivatur, ubi ea iterum percipitur, h. e. sentitur **). Auch Baco bemerkt schon ausdrücklich, daß man zwischen Vorstellung und Empfindung strenge unterscheiden müsse, und nimmt keinen Anstand, aus einer Perceptionskraft in den Körpern viele Naturphänomene abzuleiten. Nicht von sich aus, sondern von der Anschauung und Beobachtung der Natur aus ging der Mensch, wenn er ihr ein innerliches, seelenhaftes Princip der Thätigkeit zuschrieb, und nun dafür keinen entsprechenderen, keinen bezeichnenderen Ausdruck fand, als den der Vorstellung, eben weil die Vorstellung das selbst objektive, das von unserm subjektiven Empfinden, Wollen und Selbstbewußtsein unterschiedene Element in unserer Subjektivität ist, obgleich so, wie die Vorstellung in uns zur Existenz kommt, aus dem Grund, weil Bewußtsein und Empfindung sich mit ihr verbindet, sie nicht in der Natur zu

*) loc. cit. cap. 13. Nro. 1.
**) Ibid. cap. 15. Nro. 6.

denken ist. Den Glisson und Campanella brachte die Physiologie, die Beobachtung von den Erscheinungen des animalischen Lebens und den sogenannten Instinkten, den Baco die Physik, die Beobachtung solcher Phänomene, wo ein Körper auf den andern wirkt ohne unmittelbare Berührung, wenigstens ohne ein sichtbares und fühlbares Medium, wie die des Magnets, auf den Gedanken der Perception, den Leibnitz die Optik und Katoptrik oder lieferte ihm wenigstens das Bild, das sinnliche Substrat dazu. Die Monade ist ein Spiegel des Weltalls. Daher ist bei Leibnitz wohl zu unterscheiden zwischen der aktiven und passiven Repräsentation. Die aktive Vorstellung kommt nur der eigentlichen Seele zu, die passive den einfachen Entelechien und Kräften, die das Universum nicht für sich, sondern nur so vorstellen, daß ein Alles schauendes Auge die Welt in ihr erkennen könnte, gleichwie ein einzelner Thierknochen, wegen des durchgängigen, des unendlichen Zusammenhanges des Organismus, dem erfahrnen Auge erkennbar, die Gestalt und den Bau des ganzen übrigen Körpers repräsentirt. Quaelibet monas non tantum sui corporis, sed et totius universi speculum est, cum et in corporis cujusque motibus totum universum exprimatur, non quasi ei simile sit, sed ut circulus etiam a parabola et linea recta in projectionibus gnomicis comice exprimitur, dum scilicet ex parte quavis totum, tanquam leo ex ungue cognosci ab omniscio posset*). Diese Abspiegelung und Repräsentation des Universums, die jede Monade, jedes wirkliche Wesen nach Leibnitz ist, ist daher natürlich auch nicht so zu verstehen, als meinte er, daß in jedem Dinge sinnlich erkennbar die andern Dinge lägen, so daß man etwa durch eine unendliche chemische Analysis alle und dieselbigen Stoffe in jedem Ding entdecken könnte, sondern vielmehr so, daß die Unterschiede jeder Monade von allen andern gerade es sind, welche diese andern repräsentiren, denn der Unterschied drückt eine Beziehung auf den Gegenstand

*) Op. Omn. T. II. P. II. p. 154.

aus, wovon etwas unterschieden ist — eine Beziehung, die aber nicht dem sinnlichen, sondern nur dem geistigen Auge bemerkbar ist.

Dem bloßen Materialisten erscheint freilich ein psychisches Princip in der Anwendung auf die Natur, so auch die Vorstellung, auch wenn sie im allgemeinsten, objektivsten Sinne genommen wird, noch immer als ein subjektiv idealistisches Princip, das der Mensch, weil er Alles nur nach sich erkläre und deute, von sich in die Natur übertrage. Aber ist denn die ψυχή, wenn er sie von seiner menschlichen Persönlichkeit und Subjektivität unterscheidet, noch etwas Subjektives? Stellt uns nicht die Natur in dem Reichthum der Thierwelt unendlich verschiedene Arten und Modifikationen der Seele, und hiermit die Seele selbst als ein von uns unterschiedenes, objektives Princip dar? Muß es aber nicht so viele unterschiedne Arten von Vorstellungen geben, als unterschiedene Arten von Seelen sind, wenn Leben und Vorstellung identisch ist? Nehmen nicht auch die Thiere, die z. B. noch kein bestimmtes, besonderes Organ für das Licht haben, dennoch schon auf ihre Weise das Licht wahr? Und sind nicht auch die Pflanzen, ob wir gleich ihnen Empfindungen absprechen, in vielem täuschende Analoga der Thiere? Zeigen sich nicht in ihnen Phänomene, die den Trieben der Thiere entsprechen, wie wenn z. B. die Pflanze im dunklen Keller zu sprossen angefangen hat und nun ellenlang fortwächst, bis sie das entfernte, ersehnte Sonnenlicht erreicht, wie wenn das sogenannte Schnäbelchen oder Wurzelkeimchen des Samenkorns, wenn es gleich aufwärts gekehrt ist, dennoch, seiner Bestimmung gemäß, sich in die Erde zurückbeugt, und dagegen das Blattfederchen sich jetzt nach Oben wendet? Doch wozu einzelne Beispiele aus der organischen Natur? Die bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit des Organismus, mit welcher die Natur selbst möglichen Fällen vorbeugt, wie z. B. in der Blumenkrone, in die die Pflanze ihre zarten Befruchtungsorgane zum Schutze vor äußern Einwirkungen verbirgt, wie in den Augenlidern und ihren Haaren, die das Eindringen fremder Körper, wie in den Venenklappen, die den Rücktritt

des Bluts in die Arterien verhindern, diese Zweckmäßigkeit setzt unverkennbar in der Natur ein innerliches Wahrnehmungsvermögen, eine — von der unsrigen freilich unterschiedene — Perceptionsthätigkeit voraus. Aber ist zwischen der unorganischen Natur und der organischen ein absoluter Unterschied oder Gegensatz? Sind die Unterschiede wie im Leben überhaupt, so auch in der Natur, so sehr sie auch reale Existenz haben, nicht doch immer wieder zugleich an ihren Endpunkten in einander fließende Unterschiede, wenn es gleich oft sehr schwer halten mag, den Ort ihrer Zusammenmündung ausfindig zu machen? Gibt es keine Uebergangsformen zwischen Pflanzen und Thieren? Ist nicht die Natur, die als Meßkünstler den Krystall formt, im Grunde ein und dieselbe Natur mit der, welche den Embryo bildet? Fängt nicht selbst innerhalb des organischen Lebens die Natur doch wieder von Vornen, vom Unorganischen an, indem sie aus dem Flüssigen des Eies den gegliederten Bau des Fötus hervorbringt? Fließen nicht die niedrigsten organischen Formen mit der unorganischen Natur, worin sie leben, fast ununterscheidbar in Eins zusammen? Ist nicht selbst ein organisches Wesen wieder für andere organisirte Wesen ihre unorganische Natur, ihre Welt, ihr Element, wie die Pflanze für eine andere Pflanze oder für ein Insekt, das Insekt wieder für ein anderes Insekt, das nur auf oder gar in ihm lebt und fortkommt? Wenn nun aber das Organische selbst wieder für anderes Organisches zum Objekt seiner Thätigkeit, zum Boden seiner Existenz, zum Stoff seines Lebens wird, warum sollten umgekehrt nicht auch die für uns unorganischen Stoffe an sich noch organisirt sein, oder doch eigene Organismen enthalten, die Substrate, oder, wie Leibnitz will, die Aggregate von Organismen seien, die sich nur dadurch von den eigentlichen, d. h. uns sichtbaren Organismen unterschieden, daß in diesen entfaltet, unterschieden, der Gegenstand einer deutlichen Wahrnehmung ist, was in jenen unwahrnehmbar, in einander verworren ist? Findet sich nicht sogar noch in künstlichen Produkten, wie im Buchbinderkleister, im Essig animalisches Leben? Zeigen nicht die mikroskopischen

Thiere, daß auch der kleinste, der unsern Augen entschwindende oder nur als eine verworrene oder homogene Masse erscheinende materielle Punkt eine Welt ist, in der zahllose, verschiedenartige Individuen sich noch erlustigen und in labyrinthischen Windungen um den Freiheitsbaum des Lebens herumtaumeln? Kommen wir aber nicht damit auf die Leibnitzische Idee: omnia plena esse animarum vel analogarum naturarum; — quaevis massa innumerabiles continet monades — il y a de l'organisme par-tout, quoique toutes les masses ne composent point des corps organiques? [68] Löst sich nicht die Masse der Natur in die zahllosen Quecksilbertropfen der Monaden auf? Ist aber das Leben etwas anderes, als nur die Erscheinung der Seele, die Seele das Wesen, der Grund des Lebens? Drückt, je höher herauf wir steigen, die Materie, der Leib etwas anderes aus, als nur die Beziehung eines Wesens auf andere Wesen, als sein Füranderessein, seine Erscheinung, die Seele aber allein sein Ansichsein, seine Beziehung auf sich, das Sein, welches nicht mehr dem Sinne, sondern nur dem Gedanken Gegenstand ist? [69]

Idealismus, geistreicher, seelenvoller, gedankenheller Idealismus ist also die Leibnitzische Philosophie: Alles, was du fühlst, hörst, siehst, ist eine Erscheinung, eine Vision der Seele; Wesen, Seele, Geist, Unendlichkeit vernimmst du in allen Dingen. Deine Sinne sind nur verworrene Gedanken, die Materie nur ein Phänomen, dein Leib nichts anderes und nicht mehr, als was in der Natur die Attraction oder Gravitation ist, die nichts weiter als eine gegenseitige Beziehung, eine liaison universelle der Körper unter einander ausdrückt; dein Leib ist nichts Absolutes, nichts für sich selbst; er ist nur der Zusammenhang deiner Seele mit andern Seelen, die im Unterschiede von dir entfernter stehenden, die du nur mittelbar, durch sie wahrnimmst, in einem besonders nahen Verhältniß zu dir stehen und als dienende Genien die Gottheit deiner Centralmonade umschweben; er ist nur der Ausdruck davon, daß du nicht einzig und alleinig bist, nur das Ausrufungszeichen, nur die

Thräne abwechselnd der Freude und des Schmerzes, die du darüber vergießest, daß du ein mit andern Wesen verbundenes Wesen bist; er ist zwar der Mephistopheles, der dich aus deiner einsamen Zelle in die Welt einführt und verflicht, aber nur aus dir selber spricht, wenn er dir zuruft:

> Die schlechteste Gesellschaft läßt dich fühlen,
> daß du ein Mensch mit Menschen bist;

er ist nur das nolens volens in deiner Seele, eine Vision, eine Stimme, welche von Innen kommt, aber wegen der Gewalt, die in ihr liegt, als die Stimme eines fremden Wesens dir erscheint, und das unabweisliche, unwiderstehliche Gefühl dir eindrückt, daß du nicht nur ein berechtigtes, sondern auch verpflichtetes und verbundenes Wesen bist. Die Idee der Leibnitzischen Philosophie ist daher keine beschränkte, sondern die unendliche Idee des Geistes von sich selbst, ihre Wahrheit und Realität die Wahrheit und Realität des Geistes selbst. Aber Wahrheit, ewiges Wesen kommt überall und immer nur der Idee zu, nicht dem individuellen Ausdruck derselben, nicht dem Gedanken von ihr, nicht der Art, wie der Philosoph sie bestimmt, nicht dem Stoffe, den Baumaterialien, worin er sie verwirklicht. Der Ausdruck der Idee ist immer zugleich der Ausdruck der Zeit, in welcher sie ausgesprochen wird, und daher eingekleidet in die zu einer bestimmten Zeit prädominirende Kategorie.

So war Leibnitzens Zeitalter das des Dualismus und Mechanismus, denn beide sind unzertrennlich, indem der Dualismus auf dem Gebiete der Natur purer Materialismus ist und keine andere Verbindung zwischen Leib und Seele hervorbringt als die mechanische der Zusammensetzung. Dieser Dualismus offenbarte sich einerseits in dem unvermittelten Gegensatze zwischen Geist und Materie, der in der Cartesischen Philosophie ausgesprochen und aus dieser in die allgemeine Bildung eingedrungen war, andererseits und zwar vorzüglich in einem innern Gegensatze des Geistes mit sich selbst, im Gegensatze zwischen

Glaube und Vernunft — ein Gegensatz, der zwar schon im Mittelalter temporär zum Vorschein kam, aber erst im Beginne der neuern Zeit mit dem Wiedererwachen der Wissenschaften Epoche macht. Auf dem Gebiete der Philosophie — denn wir abstrahiren hier von den Erscheinungen dieses Gegensatzes auf dem Gebiete der Kunst, des Lebens und der Literatur überhaupt — äußerte sich jedoch der Dualismus zwischen Glaube und Vernunft keineswegs etwa in einer direkten Bekämpfung der Kirche und ihres Glaubens, sondern vielmehr darin, daß zwar der Geist die Kirche anerkannte und als eine Autorität unangefochten bestehen ließ, aber so, daß in seinem wesentlichen Objekte und Inhalte durchaus kein Princip dieser Anerkennung, sondern gerade das Gegentheil enthalten war. Der Geist schob die Kirche aus sich hinaus, schlug sie sich aus dem Sinne; aber ließ sie in Frieden, um sich Platz zu machen und ungestört seinen wesentlichen Interessen obliegen zu können. Pomponatius fand die Lehren des Glaubens im Widerspruch mit den Lehren der Vernunft oder des Aristoteles — denn ihm war noch, wie dem Mittelalter, eine historische, traditionelle Erscheinung der Vernunft die Vernunft selbst — aber dessen ungeachtet erklärte er das, was er der Vernunft nach für falsch erkannte, dem Glauben nach für etwas untrüglich Wahres. Zabarella, Cremonini waren eben so zum Bewußtsein des Zwiespalts zwischen der (Aristotelischen) Philosophie und der christlichen Dogmatik erwacht. Vanini widerlegt in seinem Amphitheater die Philosophen und betheuert in den devotesten Ausdrücken seine Ergebenheit und Unterwürfigkeit unter die alleinseligmachende Kirche; aber man sieht es ihm an seinem ganzen Wesen, diesen frommen Versicherungen selbst an, daß es nur Versicherungen, ja Schmeicheleien sind, die in seinem Geiste keinen Grund haben. Cartesius bezeugt in seinen Schriften seine Demuth und Ehrfurcht vor der katholischen Kirche; er machte selbst eine Wallfahrt zur heiligen Jungfrau nach Loretto und flehte sie sogar zu Neuburg an der Donau in seiner Zweifelsnoth um ihren Beistand in der Philosophie an. Aber als

Philosoph ist Cartesius nichts weniger als Katholik. Die Idee der Gottheit erfüllt wohl seine Philosophie, wie jede wahre Philosophie, denn sie ist eins mit dem Bewußtsein des Geistes; aber eben die Idee Gottes ist ein Gemeingut des Geistes, gehört nicht specifisch der Kirche an, deren Begriff und Wesen vielmehr in andern partikulären Lehren und Instituten besteht, was historisch schon darin begründet ist, daß die Kirchenväter, die geistige, d. h. dem Begriff Gottes entsprechende Vorstellungen von ihm hatten, philosophisch gebildete Köpfe waren. Aber vom Katholicismus ist in seiner Philosophie, wenn wir auf das Wesen, den Geist eingehen, auch nicht eine Spur zu finden. Seine Moral ist Stoicismus, seine Geistesphilosophie beruht auf einer vollkommenen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Geistes von Außen, seine Naturphilosophie ist purer Materialismus; er verbannte selbst die Teleologie aus der Physik, und zwar unter einem ganz eitlen Vorwande, wie ihm schon Leibnitz vorwarf. Mag Cartesius nun aus Rücksichten der Feigheit, oder aus aristokratischer Scheu vor Anstoß, oder aus Anerkennung des Bestehenden überhaupt, weil es einmal besteht, oder aus wahrer Gesinnung, aus Pietät Katholik gewesen sein, es ist gleichviel; sein Katholicismus hat keine objektive Bedeutung, nicht die Bedeutung seines Wesens und Geistes, sondern nur die einer persönlichen Eigenschaft, einer Privatangelegenheit, eines Accidens, eines historischen Umstandes, eines besondern Kennzeichens, eines theuern Andenkens, oder wie man es ausdrücken will, kurz einer Bedeutung, die den Geist, die Wissenschaft nicht interessirt.

Die Thätigkeit ist das Wesen der Substanz überhaupt: die besondere Thätigkeit das Wesen einer besondern Substanz. Dein Thun ist deine Wahrheit, dein Sein, dein Geist und Wesen. Dein wahres Sein ist nur dein Sein für Andere, nur das Gut, welches, indem es dein eigenstes ist, zugleich ein Gemeingut ist. Wer sein Thun von seinem Wesen abtrennt, ist ein geistiger Missethäter. Dieses Thun des Cartesius war aber die wissenschaftliche Erkenntniß. Einen heiligen

Schein verbreitet C. dadurch allerdings um sich, daß er die Gegenstände des Glaubens von dem Gebiete des Denkens ausnimmt, indem Pascal's Maxime: que tout ce qui est l'objet de la Foy, ne le sçauroit estre de la Raison et beaucoup moins y estre soumis," auch die seinige war; aber gerade diese Ausnahme beweist, daß der Geist es dunkel fühlt oder sich bewußt ist, daß sein Denken im Widerspruche steht mit seinem Glauben. [70] Da fidei, quod fidei est, sagt Bacon, nachahmend den Spruch: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. Aber was ist das, was dem Kaiser gebührt? Etwas, was im Grunde Euch selbst, Euer Heil, Eure Seele gar nichts angeht, aber Gott gebt, was Gottes ist, d. h. Eure Kleinodien, Euren Schatz, Eure Seele. Was gab aber Bacon, was Cartesius dem Glauben? Sie mögen ihm noch so viel gegeben haben, sie gaben ihm wenigstens nicht ihren Geist, ihr Wesen, ihr substanzielles Interesse, nicht das, wodurch sie geschichtlich bedeutende Personen, das sind, was sie sind.

Der Glaube wurde von den Philosophen der neuern Zeit anerkannt, aber so, wie etwa das Eheweib noch vom Manne, wenn er innerlich mit ihr zerfallen ist, als eine berechtigte Person anerkannt wird; es war nicht eine Anerkennung der Liebe und Einheit; es war eine Anerkennung, die ein bloßes Dahingestelltseinlassen war, die nur daher kam, daß der Geist sich dem Glauben entfremdet hatte, indifferent dagegen war, ihn nicht zum Objekte machte, ihn nicht in sein wesentliches Interesse, das Interesse des Denkens, der Erkenntniß aufnahm. Es war daher auch eine nothwendige Erscheinung, daß endlich diese innerliche Entfremdung und Entzweiung des Glaubens und der Vernunft als ein direkter Widerspruch ausgesprochen wurde, wie dies bekanntlich von dem scharfsinnigen und gelehrten Pierre Bayle geschah. Bayle erkennt es jedoch als die Schwäche des menschlichen Verstandes an, daß er nur verneinen, widersprechen und verwirren könne, und unterwirft sich daher demüthig wieder dem Glauben, behauptend, daß es das Wesen der Dogmen selbst sei, der Vernunft zu

widersprechen. *) So war der Mensch entzweit in sich, daß er mit dem Glauben bejahte, oder vielmehr bejahen zu können sich einbildete, was er mit der Vernunft direkt verneinte! — ein Zwiespalt und Widerspruch, der übrigens, eben so wie der offene Gegensatz der Freigeister in England und Frankreich gegen den Glauben, so lange eine Nothwendigkeit war und ist, als die Religion auf eine äußerliche, mirakulöse, dem Menschen fremde Offenbarung gegründet, so lange sie nicht als das eigne wahre Wesen des Menschen, als identisch mit der Vernunft selbst erkannt wird. Il est vrai, sagt Leibnitz, que de notre temps une personne de la plus grand élévation disoit qu' en matière de foi il falloit se crever les yeux pour voir clair, et Tertullien dit quelque part: ceci est vrai, car il est impossible, il le faut croire, car c'est une absurdité. **) So lange als der Glaube eine herrschende, bindende Macht war, konnte daher auch dem denkenden Geiste im Wesentlichen nur eine formelle Thätigkeit übrig bleiben, wie dies das Zeitalter der Scholastik und der Orthodoxie in der protestantischen Zeit hinlänglich beweist. Es fehlte das Quellenstudium, die freie, principielle, auf den Uranfang zurückgehende, von Grund aus schöpfende Thätigkeit. Wahrhaft produktiv war daher auch der denkende Geist zunächst in der neuern Zeit nur in den stillen Räumen der Mathematik und Physik, wo er in keine Berührung mit den Gegenständen des Glaubens kam. Hier war er materiell und formell frei; hier konnte er sich unbeschränkt ergehen; hier war er ein mit sich einiger und darum wahrhaft produktiver Geist. Nur an den Untergang des Glaubens war darum das Heil der Wissenschaft, die Geburt des schöpferischen Geistes gebunden. Die deutsche klassische Literatur beginnt, wo der alte

---

*) Dict. hist. et crit. II. Eclaircissment sur les Athées p. 630. Art. Manichéens. (D.) p. 306. V. Ed. 1740.

**) Nouv. Essais p. 463.

Glaube aufhört. So lange der Mensch nicht im Höchsten frei, bei sich, selbstständig ist, so lange kann er auch in Kunst und Wissenschaft nicht das Höchste erreichen. Es fehlt der Segen von oben. Aber eben nur der Dichter ist ein religiöser Dichter, der in der Poesie, nur der Philosop ein religiöser Philosoph, der in der Philosophie die Religion findet.

Das herrliche Genie Leibnitzens war nicht so glücklich, in das Zeitalter des mit sich einigen Geistes zu fallen. Er gehört der Zeit an, wo der Geist in den Dualismus zwischen Glaube und Vernunft zerrissen war. Bayle ist sein Zeitgenosse. Der Charakter, den der denkende Geist unter der Herrschaft der christlichen Rechtgläubigkeit hatte, ist daher auch ihm noch aufgedrückt. Seine Philosophie hat den allgemeinen Mangel an sich, daß sie kein vollkommen mit sich einiges, kein absolut entschiedenes und selbstständiges, kein homogenes Ganzes ist. Die Theologie kommt ihm immer in die Quere, verdirbt ihm seine besten Gedanken und verhindert ihn, die tiefsten Probleme bis an ihre letzten entscheidenden Punkte zu verfolgen. Wo er fortfahren sollte, zu philosophiren, da bricht er gerade ab; wo er metaphysische Bestimmungen geben, den metaphysischen Ausdruck des Gedankens finden sollte, da streut er theologische Vorstellungen ein, und wiederum wo er theologische Vorstellungen zu Grunde legt, da ergänzt, beschränkt und berichtigt er sie nur durch Zusätze metaphysischer Bestimmungen, oder sucht das, was er aus der theologischen Vorstellung beseitigen will, durch bloße Bilder, deren Bedeutung nicht bestimmt und erklärt ist, zu entfernen. So wendet er die Erschaffung aus Nichts auf die Monaden an, nennt sie aber dann doch wieder Emanationen und Effulgurationen der göttlichen Monade, anderwärts wieder nicht sie selbst, sondern das Positive in ihnen, wie z. B. les perfections de la nature sont des émanations de la Divinité. *) So sagt er: Mens non pars est, sed simulacrum

*) T. V. p. 56.

Divinitatis, als wäre damit ein positiver Unterschied ausgesprochen, und nicht vielmehr die erste Bestimmung ein, obwohl derber und plumper, doch wenigstens ehrlicher und gerader Gedankenausdruck, die zweite Bestimmung aber eine bloße Ausrede, in der gerade das, was gesagt werden sollte, umgangen und ein täuschendes, nichtssagendes Bild an die Stelle des Gedankens gesetzt wird. So ist die Materie ein Phänomen, das lediglich in der endlichen Monade ihren Grund hat, und doch nennt er Gott den Autor der Materie, als wäre er unmittelbar der Urheber derselben, als könnte man mit dem Begriffe des actus purus den Begriff des Princips des Leidens verbinden, da doch die unendliche Monade höchstens nur mittelbar, nur insofern als sie das Princip der endlichen Monade ist, der Autor der Materie ist, wenn anders dieser Ausdruck überhaupt hier anwendbar ist, und ein bestimmter Gedanke damit verknüpft werden kann. So nennt er Gott frei von der Materie einmal, weil er actus purus ist, das anderemal, weil er Autor der Materie ist. Die erste Bestimmung ist wohl ein positiver Gedanke, aber die zweite eine bloße, unbestimmte Vorstellung. Das Verhältniß der abgeleiteten Monade zur ursprünglichen, oder der individuellen Monade zur reinen Idee der Monade ist darum von L. nicht philosophisch gefaßt und bestimmt. Die Vorstellung einer absoluten, extramundanen, der Natur der Dinge äußerlichen Willkühr, so sehr er sie auch von sich abzuwenden sucht, treibt doch noch hinter seinem Rücken ihr Wesen fort. Wo diese Vorstellung eine Autorität ist, da ist alle tiefere, gründliche, wahrhafte Philosophie unmöglich, deswegen, weil in dieser Vorstellung Alles ohne Unterschied möglich ist; wo aber Alles möglich ist, der Unterschied zwischen Absurdität und Vernünftigkeit wegfällt, hiermit das Princip des Denkens aufgehoben ist. Die Vorstellung dieser unterschiedslosen Allmöglichkeit war aber nichts Anderes, als eben die Vorstellung der Allmacht, der Willkühr Gottes; diese Vorstellung ist aber weiter nichts als die verobjektivirte und als erstes Princip verselbstständigte eigene Gedankenlosigkeit und Einbildung des

Menschen; denn die **Einbildung** ist es, die mit einem Subjekte die ihm widersprechendsten Prädikate verknüpft, vor der kein Ding unmöglich ist, vor der keine Wahrheit, keine Natur, kein vernünftiger Grund, kein bestimmtes Wesen gilt und besteht. Dem Menschen, der die Einbildungskraft zur absoluten Macht, zur Gottheit erhebt, erscheint es frevelhaft, wenn man sagt, wie z. B. Leibnitz, daß Gott die erste Materie keiner Monade nehmen **könne**, daß dieses Prädikat wesentlich, nothwendig mit diesem Subjekte verbunden sei; denn das hieße ja dem allmächtigen Wesen eine Schranke setzen. Allein wenn Natur und Vernunft eine Schranke sind, so müßte es Gott auch eine Schranke sein, daß er nur Gott und nicht auch der Teufel sein kann, und der höchste Triumph der Allmacht Gottes wäre, wenn er auch dieser sein könnte. [71] Denn was wären alle anderen Wunder, alle Widersprüche, die die Allmacht zur Niederschlagung der Vernunft vollbracht hätte, wie z. B. der, daß die Materie denkt, gegen den Widerspruch, daß das Böse ein Prädikat des Guten ist? Die Vernunft hätte so lange die Initiative, das Primat in Händen, so lange nicht diese Grenze, diese Vernunft-Unmöglichkeit von der Allmacht überwunden wäre.

In dem Zeitalter Leibnitzens war die Vorstellung einer dämonischen, vernunftlosen Allmacht oder Willkühr noch eine anerkannte Gewalt. [72] Selbst Locke konnte sich mit der eitlen Frage abgeben: ob nicht Gott durch seine Allmacht der Materie Empfindung und Denkkraft geben könne, und fand wirklich keinen Widerspruch darin, daß die Allmacht ein Prädikat, das nur einem Geiste zukommt, mit einem materiellen Ding verknüpfen könne. *) Wie war aber in einem Zeitalter, wo der Mensch so in sich entzweit und zersplittert war, daß er die innigste, intensivste, unzertrennlichste Identität, die Einheit des Prädikates und Subjektes zerriß, daß die Vorstellung einer vernunftverneinenden, finstern, dämonischen Allgewalt mitten zwischen dem Subjekt und Prä-

*) Locke: Essae etc. Liv. IV. chap. III. § 6. nebst der Anmerkung.

dikat ihm vorgaukelte, wie war in einer solchen Zeit an Philosophie, an tiefere Ideen über den Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen, der Seele und des Leibes zu denken! Spinoza hat darum eine wahrhaft welthistorische Bedeutung, eine Bedeutung, vor der alle seine Mängel und kleinlichen Kritiker in Nichts verschwinden. Sie liegt darin, daß er eine innerliche Anschauung, die Anschauung der Natur der Dinge an die Stelle der Vorstellung einer vernunftlosen, außerweltlichen, d. h. außerwesentlichen Willensmacht als die wahre, alleingültige Anschauung setzte, daß er das, worin und wodurch allein ein Denken möglich ist, einen dem Denken immanenten Gegenstand, also ein Princip des Denkens zum Princip der Philosophie machte. Deswegen verbannte er Alles, was an einem Gegenstande nur Beziehung auf uns ausdrückt, wie Schönheit und Häßlichkeit, selbst auch die Teleologie; und das war nothwendig, gut, vernünftig; denn wie subjektiv, wie willkührlich, wie den Dingen äußerlich war damals der Begriff des Zweckes gefaßt! Spinoza ist eigentlich erst der Vater der neuern Philosophie; denn Cartesius bleibt sich nicht getreu; er nimmt innerhalb seiner Philosophie wieder zu einem außer-, ja un-, ja antiphilosophischem Princip, dem asylum ignorantiae, zu dem bon-plaisir Gottes, d. h. zu der absoluten Willkühr seine Zuflucht. *) Spinoza ist der Erlöser der Vernunft der neuern Zeit. Alle tiefer denkende Geister — wir abstrahiren von den eigentlichen Philosophen — ein Lessing, Lichtenberg, Göthe fanden sich darum in ihm. [73] Er brachte eine in der christlichen Zeit vergessene Kategorie: die Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst, das Princip aller wahren Kunst und Philosophie, wieder zur Anschauung, obwohl in einer harten, abschreckenden Form. Seiner Zeit war er ein Gräuel; denn diese Kategorie kannte sie nicht. Anthropomorphismus war ihr Wesen. Er wurde erst verstanden, verehrt und angeeignet, als die Anschauung des Gegenstandes

*) S. hierüber auch L. Théod. § 185. 186.

in Beziehung auf sich selbst in Kunst und Wissenschaft die natürliche Anschauung des Menschen wieder wurde. [74] Spinoza's Substanz war die starre unbewegliche Puppe, in welcher der freie, farbenreiche Schmetterling der spätern Philosophie und Poesie noch eingewickelt und unentfaltet lag. Leibnitz bekämpfte wohl auch als ein gewandter Fechter den Dämon der Willkühr. So entgegnet er dem Locke, daß die abgeleiteten Kräfte oder Vermögen, façons d'être, qu'il faut dériver des substances, Weisen der Substanz wären, und daß folglich Gott nicht das Denken, eine Weise, wie die Seele ist, der Materie geben könnte, daß die Willkühr Gottes sich immer nach der Natur richten müsse, daß, wenn man glaube, daß Gott den Dingen von ihrer Natur abgesonderte und folglich der Vernunft überhaupt widersprechende Accidenzen gäbe, man zu occulten Fakultäten, zu Geisterchen und Kobolten, die wie die Feen und Theatergötter zu jedem Dienste bereit hervorkommen, seine Zuflucht nähme. Aber was man noch bekämpft, das ist dem Geiste noch immer ein Objekt, und übt daher immer noch eine, wenigstens negative und indirekte Gewalt über ihn aus. Leibnitz beschränkte nur den Dämon der Willkühr, aber er bringt ihn nicht ganz von sich weg. Daher hauptsächlich kommen die Lücken, die Interstitia seiner Philosophie, daher die ἀπορία, in die er den Darsteller seiner Philosophie namentlich in Betreff seiner harmonie préétablie versetzt, daher das leidige Pré, daher das Gepräge von Willkührlichkeit und Aeußerlichkeit, das die vorherbestimmte Harmonie hinsichtlich des Zusammenhangs der Substanzen unter einander an sich trägt, daher die Unentschiedenheit und Unbestimmtheit im Verhältniß der endlichen und unendlichen Monade. Aber um so mehr müssen wir Leibnitz bewundern, daß er in dieser Zeit und bei diesen ihren herrschenden Vorstellungen dennoch eine solche Tiefe und Freiheit des Geistes entfalten konnte. Erkennen wir es als seine geschichtliche Bestimmung, daß er die Spinozische Kategorie auf keine andere Weise seiner und noch der nächstfolgenden Zeit beibringen und mit den herrschenden Vorstellungen vermit-

teln konnte, als auf die Weise, wie es von ihm geschah! L. ist in dieser Beziehung (?) in der Philosophie der Tycho de Brahe, der für seine Zeit, welcher die Kopernikanische Weltanschauung zu sehr widersprach, das Ptolemäische System nur dadurch stürzte, daß er ein Mittelding zwischen beiden setzte.

Im Zeitalter Leibnitzens war aber der Geist nicht nur in sich und mit sich selbst im Gegensatze begriffen, hatte er nicht nur an dem Glauben, sondern auch außer sich an der Natur ein Anderes gegen sich. Es war das Zeitalter des Dualismus von Geist und Materie, damit das Zeitalter des Mechanismus und Materialismus. Die Kategorie des Mechanismus war der einzige Verstand der Dinge. [75] Die Leibnitzische Philosophie ist Idealismus, aber Idealismus unter der Form des Mechanismus, sub specie mechanismi. Er begreift das Leben der Seele in sich selbst unter der Form eines mechanischen Prozesses. Er faßt das Innerliche selbst wieder äußerlich auf. Die Seele ist ein Automat, wie der Körper, nur mit dem Unterschiede, daß es ein geistiges ist. (Theod. § 66.) Die verworrenen Vorstellungen sind eben so geregelt, wie die Gesetze der Bewegungen, welche sie repräsentiren. (T. II. P. I. p. 99.) Der entscheidende Willensakt, der Entschluß resultirt aus den vorhergehenden Willensakten, wie in der Mechanik eine zusammengesetzte Bewegung aus vielerlei zusammenlaufenden Bewegungen und Bestrebungen des beweglichen Körpers entspringt. (Theod. §. 22.) Die Seele ist frei, Alles kommt aus ihr selbst, sie ist Grund aller ihrer Bestimmungen; aber die Vorstellungen entspringen immer aus vorhergegangenen Vorstellungen bis ins Unendliche fort, daher auch die Kraft und Thätigkeit der Substanz nichts Anderes bedeutet, als daß jede Substanz mit ihrem künftigen Zustand schwanger geht *), und diese unendliche Reihe endet in einem Pré, einer Vorherbestimmung, die ihre Grundlage an einem Wesen hat, das nicht in der Identität mit

*) T. VI. p. 214.

dem Begriffe der Seele, der Monade, die doch der ursprüngliche Grundbegriff ist, gefaßt ist und daher insofern in einem äußerlichen Verhältniß zur Monade steht. Obgleich L. ursprünglich die Seele als die Einheit und Wirklichkeit, als die wesenhafte Form des Leibes, als die Entelechie, wodurch er das ist, was er ist, gefaßt und gedacht hat, so verfällt er doch in der Darstellung oder nähern Bestimmung in eine mechanische Trennung der Seele und des Leibes, stellt beide als zwei besondere, selbstständige Wesen vor, die sich nur dadurch von einander unterscheiden, daß das eine das zusammengesetzte, das andere das einfache Wesen ist; daher es nicht zu verwundern ist, daß das idealistische Princip: das moi, worauf bei L. ursprünglich, an sich (der Idee nach), die Einheit und Einfachheit der Seele sich gründete, in der Leibnitzisch-Wolfischen Schule sich ganz verlor, und die Seele al pari dem Leibe wie ein äußerliches Objekt fixirt wurde, nur daß es als das einfache Ding gefaßt war. So tief daher auch L. darin ist, daß er das Dunkle, Verworrene, Unfreiwillige, Passive, kurz das Andere, das Negative des Geistes oder der Seele vermittelst der mysteriösen verworrenen Vorstellungen in die Seele aufnahm, und so in ihrer eignen Tiefe das Medium, das Princip ihrer Einheit oder ihres Zusammenhangs mit dem Leibe suchte, so läßt er doch am Ende beide wieder wie zwei Parallellinien neben einander fortlaufen. Die Seelen stellen zwar Alles vor, was in den Leibern vorgeht; in beiden ist der nämliche Inhalt, die Seelen sind insofern nichts als „Repräsentationen der Phänomene", ja in seinem Briefwechsel mit Des-Bosses nennt er die Seele sogar das „Echo des Aeußern" — eine Stelle, aus der eine kleingeisterische, hypochondrische, schadenfrohe Kritik allerlei odiöse Konsequenzen herausziehen könnte, die aber glücklicher Weise in der Leibnitzischen Philosophie selbst schon dadurch gehoben wird, daß die denkende Seele einen immanenten Inhalt hat, und sich selbst Gegenstand ist —; aber Leib und Seele korrespondiren nur mit einander, wie zwei Telegraphen; beide sind zwei, sind getrennt von einander, beide handeln daher nach ihren eignen Gesetzen, „die Lei-

der nach den physikalisch-mathematischen Gesetzen, die Seelen nach den logisch-ethischen Gesetzen." Die tiefsten Ideen Leibnitzens sind Blitze, Lichtpunkte, aber so wie sie sich Ausdehnung geben, in der Darstellung zum Sein für Andere kommen, so verlieren sie sich in den Formen der Vorstellungen seiner Zeit; so die Idee der Seele. [76] Allerdings hat Leibnitz die Idee der Seele dadurch bewahrt, daß er die Vorstellung eines physischen Einflusses beseitigte, denn dieser kann nur da stattfinden, wo die Seele selbst wieder im Grunde als ein physisches Wesen vorgestellt wird; allerdings hat es auch seine Richtigkeit, wenn einmal Leib und Seele als zwei besondere Wesen vorgestellt werden, daß ihre gegenseitige Einwirkung sich nach ihrer beiderseitigen, unterschiedenen Natur richten muß, so daß, was dem einen durch das andere geschieht, immer in dem Wesen desselben zugleich seinen Grund haben muß, nichts Fremdartiges ihm aufgedrungen werden kann. Aber in dieser Hypothese, wo die Leiber handeln, als gäbe es keine Seelen, als wäre die Lehre der Materialisten begründet, verliert die Seele die Bedeutung, die ihr doch ursprünglich vindicirt ist. Sie wird ein müßiges Princip, fast wie der νοῦς des Anaxagoras, sie ist nur die allgemeine Ursache; das Besondere, das Detail der Erscheinungen wird nur aus mechanischen Ursachen abgeleitet. Leibnitz tadelt daher einen Morus, Zimmermann und Andere, wenn sie Erscheinungen, wie die Kohäsion aus einem geistigen Princip ableiten wollen. Er hat auch insofern recht, als jede bestimmte, materielle Erscheinung ihren bestimmten materiellen Grund hat, und wir daher, wenn wir Etwas von der Natur erkennen wollen, zunächst seine specifische materielle Ursache entdecken müssen. Er konnte daher auch eben wegen dieser Verknüpfung des Mechanismus und Idealismus, welcher zufolge „Alles zugleich auf metaphysische und mechanische Weise geschieht", von seinem System rühmen, daß es die entgegengesetztesten Philosophieen in sich vereine, den Demokrit mit dem Plato, den Aristoteles mit den modernen Philosophen verbinde. Aber der Mechanismus wird nur im Principe mit dem Idealismus verknüpft,

und von der Seele abgeleitet und abhängig gemacht; im Besondern erscheint er wie eine selbstständig wirkende Macht, die neben der Seele einher läuft. [77]

Indeß erhellt aus den Principien der Leibnitzischen Philosophie, wie sie früher entwickelt wurde, daß, wenn Leibnitz von Leib und Seele wie von zwei besondern Substanzen spricht, sogar sagt, die Leiber handeln, wie wenn keine Seele wäre, dies Redensarten sind, die nur phänomenologische Bedeutung haben. Denn die Seele ist ja allein das Princip der Thätigkeit und Wirklichkeit, und nicht das Princip allein, sondern das Thätige, Wirkliche selbst; die Leiber sind nur Aggregate der Monaden, und die Frage nach dem Zusammenhang der Seele mit dem Leibe reducirt sich auf die Frage nach dem Zusammenhang der Monaden oder Substanzen überhaupt untereinander. Leider begreift aber auch diesen Leibnitz sub specie mechanismi, unter dem Verhältniß der Zusammensetzung, was darin seinen nächsten Grund hat, daß der Begriff des Atoms, so sehr es auch Leibnitz bekämpft und so sehr auch die Monade sich vom Atom unterscheidet, dennoch als Gespenst in der Monade fortspukt. Die Monaden sind die „wahren Atome;" die Monade ist zwar kein hartes, kein ausgedehntes, kurz kein körperliches, sondern ein „geistiges Atom," aber doch noch immer Atom; die Seele — das Princip der Einheit an sich — wird darum nur zu einem Princip der Trennung. So sehr die Monade als ein seelenhaftes, vorstellendes Atom in innerlicher Beziehung zu den andern steht — denn ohne sie wäre sie inhaltslos, sie ist wesentlich ein Spiegel derselben —; so tritt doch das Gespenst des Atoms immer in die Mitte zwischen die eine und die andere Monade und verhindert ihre reale Verbindung. Sie bleiben sich ferne, vermeiden alle unmittelbare Berührung, damit ja keine störend und verletzend in die andere eingreife; die Monaden erkennen sich daher nicht unmittelbar, wie sie an sich sind, keine blickt der andern durchs Gesicht ins Herz; sie nehmen sich nur als Phänomene wahr; — die Kantische Trennung zwischen Ansichsein und Fürandressein liegt der

Monade schon im Sinne — der Schleier der Materie verhüllt sie vor einander. Zwar liegt dieser mechanischen Trennung der Monaden von einander ein tiefer idealistischer Gedanke zu Grunde, kein anderer als der: die Passionen der Dinge und Wesen sind im Grunde nur Aktionen; sie leiden nicht, indem sie zu leiden scheinen; nichts kann von Außen in ein Ding kommen, was nicht der Möglichkeit, der Kraft nach schon in ihm liegt; alle Bestimmung ist nur Entfaltung; keinem Dinge kann Gewalt angethan werden, denn was ihm geschieht, geschieht ihm nur, weil der Grund davon in ihm liegt, weil es geschehen kann, die äußerliche Affektion also nur das Phänomen einer innerlichen Potenz und Qualität ist. [78] Aber warum ist es nothwendig, um die rohe Vorstellung von äußern Einflüssen und Eindrücken, die die Substanz der Wesen zu einem nachgiebigen Mehlteig macht, zu beseitigen, auf das Extrem überzuspringen und zu der unbeugsamen Härte und Sprödigkeit des Atoms seine Zuflucht zu nehmen, wenn auch diese Sprödigkeit und Härte in einem geistigen Sinne verstanden werden sollte? Die Elasticität ist das Wesen der Substanz. [79] Allerdings geht die perceptio auch in einen influxus physicus über, allerdings leidet die Substanz von andern Substanzen, wird bestimmt von ihnen; aber sie stellt sich wieder her, und eben auf dieser Wiederherstellung beruht ihre Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit. Eine Substanz bedarf allerdings der andern; es findet statt eine Abhängigkeit des gegenseitigen Bedürfnisses; Hunger und Durst sind die Bande, die uns an einander knüpfen; aber in der Befriedigung des Bedürfnisses stellt die Substanz ihre Freiheit und Selbstständigkeit wieder her. Darum stehen die Substanzen oder Monaden nicht bloß in dem Verhältniß der Herrschaft und Dienstleistung zu einander; inbrünstigere, substanziellere, dem Begriffe der Seele entsprechende Verhältnisse verknüpfen sie: Noth, Blutsverwandtschaft, Neigung, Verlangen, Liebe. Die Natur trennt und unterscheidet nicht nur; sie verbindet auch. Sie individualisirt nicht allein; das Individuum ist nur die Existenz, das Wesen aber die Art,

die Gattung. Und vor der Identität der Art, des Wesens verschwindet die Bedeutung des atomistischen principium indiscernibilium, des individuellen Unterschieds, damit die Bedeutung des einzelnen Individuums selbst. Die Natur producirt Individuen in Masse, in unbeschränkter Vielheit, und sie producirt um so mehr Individuen, je niedriger die Art oder Gattung ist. [80] Durch die Vielheit aber verliert ein Wesen seinen specifischen Werth, seine Bedeutung, sein dic cur hic, es wird ein gleichgültiges Dasein. Diese Gleichgültigkeit ist eben der Schmerz des individuellen Lebens, die Quelle seines Elends, seine *Πενία*, aber eben darin auch der innere Impuls der Thätigkeit. Die Gleichgültigkeit unseres individuellen Daseins aufzuheben ist der Zweck unseres Lebens, der Trieb unserer Handlungen, die Quelle unserer Tugenden, wie unserer Fehler und Mängel. Der Mensch will und soll etwas Distinktes werden. Er will und soll sich einen qualitativen Werth, eine wesentliche Bedeutung geben, und diese liegt nur in seinem Unterschiede, der seine Species, sein εἶδος ist. Aber als bloßes Individuum verliert er sich als ein der Art nach unterschiedsloser Wassertropfen in dem langweiligen Strome der gleichgültigen Vielheit. Verliert der Mensch die Interessen, die sein individuelles Dasein specificirten, kommt ihm die Gleichgültigkeit seiner entblößten Individualität zum Bewußtsein: so verliert er den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein; das Dasein wird ihm zum Ekel; er endet mit Selbstmord, d. h. er vernichtet sein Nichts. Die Individuen, die sich nicht mehr von einander unterscheiden oder nicht mehr verdienen unterschieden zu werden, bilden in der Natur, wie im Menschenleben die Masse, die der Geist von einem höhern Standpunkt aus als einen für sich selber todten, nur für den Geist als ein Werkzeug seiner Thätigkeit lebendigen Stoff betrachtet. Eben darum war es eine innere Nothwendigkeit, daß der Idealismus von den atomistischen und sinnlichen Bestandtheilen, mit denen er noch in der Leibnitzischen Philosophie vermengt war, gereinigt, in einer höhern, strengern Bedeutung erfaßt wurde, daß die Seele ihre unbeschränkte Tole-

ranz und Lebenslust verlor, mit der Kritik der reinen Vernunft in sich ging, die schlechte Gesellschaft mit den animalculis spermaticis und andern Wesen dieses Gelichters aufgab, höhere, ethische Forderungen an das Leben machte, — eine innere Nothwendigkeit also, daß der heitere, lebensvolle Polytheismus der Leibnitzischen Monadologie in den rigorosen, aber um so geistgemäßeren und intensiveren Monotheismus des „transcendentalen Idealismus" überging.

Anmerkungen.

1. Leibnitz führt selbst als Grund, warum in Deutschland später als in England und Frankreich die scholastische Philosophie untergegangen sei, den Umstand an, daß man nicht deutsch philosophirt habe. Ego certe ea ratione factum esse arbitror, ut in Anglia, Galliaque paullatim scholastica philosophandi ratio exoleverit, quia jam dudum illae gentes philosophiam sua lingua excolere coeperunt, ut ipsi plebi quodammodo atque etiam feminis aditus de talibus judicandi sit factus. Idem haud dubie factum esset apud Italos, nisi ibi Theologi scholastici cognatis sibi philosophis subsidio venissent. In Germania inter alias causas ideo fixior est scholastica philosophia, quod sero et ne nunc quidem satis germanice philosophari coeptum est. (Dissert. de stilo philos. § 12. Op. Omn. T. IV.) Den Grund hiervon findet L. jedoch (ebend. § 13) in der deutschen Sprache, indem diese von der lateinischen toto coelo unterschieden sei, während der Uebergang von der lateinischen zur italienischen und französischen Sprache wegen ihrer Verwandtschaft mit ihr leichter gewesen sei. Aber eben deswegen, bemerkt er, sei auch die deutsche Sprache, wenn man die Uebersetzbarkeit eines scholastischen Terminus in eine lebende Sprache zum Maße seiner Realität mache, wie dies die neuern Philosophen thaten, um die Scholastiker damit aufs Eis zu führen, vor allen andern der beste Probierstein, denn sie könne nur reale Begriffe, keine Chimären ausdrücken. Wie tief ist diese Bemerkung gegen die verkehrte Zumuthung, die gelehrte Pedanten den deutschen Philosophen machten, ihre Gedanken doch in der lateinischen Sprache auszudrücken! Hegel stimmt hierin, wohl unwillkührlich, ganz mit L. überein, wenn er für die positiven, realen Begriffe einer Sphäre deutsche, dagegen für die bloßen Reflexionsbegriffe fremde Worte gebraucht, obgleich dieser Gebrauch, setze ich 1847 hinzu, sich keineswegs rechtfertigen läßt, denn es stammen ja diese Worte nur aus der Zeit, wo man noch nicht deutsch philosophirte. So haben wir für einen und denselben Begriff zwei Worte; aber weil wir zwei Worte vorfinden, so finden wir da-

für auch natürlich in unserm Kopfe zwei Begriffe, machen die zufällige, sprachliche Zweiheit oder Vielheit zu einem nothwendigen Denk- — und was eins ist — Ding-unterschied. Weil aber für ein deutsches Ohr — und selbst im Denken sprechen und hören wir unsere Gedanken — ein ausländisches Wort immer etwas Fremdartiges und Sonderbares an sich hat, so wird natürlich der philosophus Teutonicus dem deutschen Worte den Vorrang, also dem mit der Muttermilch eingesogenen „Sein" die Bedeutung des Unmittelbaren, Ersten, Ursprünglichen, der aber erst auf dem Gymnasium eingeschulten „Existenz" die Bedeutung des Mittelbaren und Abgeleiteten geben. So finden die Mysterien unserer vorweltlichen Logik und Metaphysik unter dem Hammer unserer Gehörwerkzeuge ihre Auflösung! Doch zurück zu Leibnitz. Was sein Verhältniß zur deutschen Sprache betrifft, so hat dieses, wie so vieles Andere, bekanntlich erst Guhrauer in das rechte Licht gesetzt. Ich verweise daher auf seine Einleitung zu den von ihm herausgegebenen „Deutschen Schriften Leibnitz's." I. Bd. 1838. S. 52—78 und seine „Biographie L.'s" 1846. II. Th. S. 131—143.

2. Was das Verhältniß der deutschen Mystik zu Leibnitz betrifft, so hat diese offenbar keinen unmittelbaren Einfluß auf seine Philosophie ausgeübt. Sie lag schon seinem universalen, polyhistorischen Sinne ferne. Nur ein beschränkter Sinn, ein in sich zurückgezogenes Gemüth ist für die Mystik empfänglich, ja selbst ihre Basis. Aber L. schloß keineswegs die Mystiker von seiner Lektüre aus; er kannte sie, wie sich von ihm erwarten läßt, recht gut, und lobte sie selbst. So erwähnt er des Valentin Weigel und des Angelus Silesius mit Lob in seinem Discours de la conformité de la foy avec la raison § 9 und in einer Epistola ad Hanschium, worin er jedoch bemerkt, daß die Einheit mit Gott allerdings das Ziel der menschlichen Seele sei, aber keine solche, wie sie anzunehmen schienen, nämlich, welche die einzelne Substanz absorbirt und ihre Eigenheit und Selbstthätigkeit aufhebt. Rühmend gedenkt er des P. Spee in seiner Theodicee § 96—98. Jacob Böhm jedoch kommt schlecht bei ihm weg. Er nennt seine Gedanken spectra imaginationis, und sagt, daß er zu einem Beispiel dienen könne, was für Monstra von Meinungen zum Vorschein kämen, wenn halbgelehrte Leute auf die Spekulation verfielen und nun die Zügel ihrer Phantasie schießen ließen. Ut in Jacobo Bohemo hodie exemplum habemus, qui, cum libros quosdam metaphysicos, mysticos, chemicos lingua vernacula legisset, mirabiles nugas commentus est, quae multis in rerum superficie haerentibus magna mysteria videntur. (Op. Omn. p. 207.) Im Allgemeinen gibt er der Mystik keine objektive, scientifische Bedeutung, sondern nur eine subjektive, um ihrer Sprache willen. Je ne méprise pas même, sagt er ebendaselbst p. 211, les Mystiques; leurs pensées sont le plus souvent confuses, mais comme ils se servent ordinairement de belles allégories ou images, qui touchent, cela peut servir à rendre les vérités plus acceptables, pourvû qu'on donne un bon sens à ces pensées confuses. So nimmt er auch (in seinen Nouveaux Essais) beistimmend den Ausspruch J. Böhms an, daß die deutsche Sprache am meisten den Ton der Muttersprache oder der Sprache Adams bewahrt habe. Uebrigens unterscheidet auch L. zwischen der Schale und dem Kern der Mystik, zwischen wahrer und falscher Mystik. Ja L. schrieb selbst eine kleine, erst durch Guhrauer bekannt gewordene Abhandlung: „Von der wahren Theologia mystica. — Was aber

das Verhältniß der Italiener und Franzosen zu L. betrifft, so war dieses offenbar ein positiv erregendes und bestimmendes. Mag man von der vielgepriesenen Universalität des Deutschen noch so viel reden: die Eigenschaft wenigstens, den Anfang zu machen, geht ihm ab. Er hat wohl die Fähigkeit zu Allem, aber er ist die potentia der Scholastiker, die einer äußern Anregung bedarf. Dem Franzosen gebührt das Verdienst — wenn anders da von Verdienst die Rede sein kann, wo es sich von welthistorischer Bestimmung handelt — wenn auch nicht den ersten Anfang zu machen, doch Etwas zur Weltsache zu erheben. Er entdeckt zwar nicht zuerst das Geheimniß, das der Weltgeist zu einer Zeit im Sinne hat, aber er spricht es zuerst aus. Er ist der Kolporteur des Weltgeistes. So erhielt denn auch L. unbezweifelbar die Anregung zum Philosophiren im Sinne der neuern Philosophie von Cartesius, der schon frühzeitig in seine Hände fiel. (Ludovici Historie der Leibnitzischen Philosophie cap. II. § 18.) Zwar sagt L., in einer Stelle im Otium Hannov., er sei froh, daß er mit C. erst bekannt geworden sei, als schon sein Kopf voll von eignen Gedanken war, so daß er nicht, wie die Cartesianer, welche er wegen ihrer sklavischen Anhänglichkeit als unfruchtbare Paraphrasten bezeichnet, seine Freiheit und Selbstständigkeit über dem Studium desselben verloren habe; aber wenn auch L. unendlich davon entfernt war, ein formeller Schüler des C. zu werden, so hat er sich doch — was überhaupt das Verhältniß eines freien Geistes zu einer gegebenen Philosophie ist — die Principien seiner Philosophie angeeignet, wie dies seine frühern Schriften beweisen, wo er nur mechanische Begriffe in der Naturphilosophie zu Grunde legte. In seinen Nouveaux Essais, p. 27, wo er von sich in der Person des Theophilos spricht, gesteht er selbst ein, daß er Cartesianer war, wenn er sagt: je ne suis plus Cartésien. Unentschiedener ist schon der Natur der Sache nach L.'s Verhältniß zu den Italienern. Aber die Bekanntschaft namentlich mit einem Bruno, von dem er jedoch seltsamer Weise urtheilte, daß er wohl Geist, aber nicht viel Tiefe habe, und einem Campanella, den er besonders hochschätzte, konnte nicht bei seinem Sinne wirkungs- und bedeutungslos für seine philosophische Denkart bleiben. Eine Verwandtschaft wenigstens seiner Ideen mit denen dieser Denker ist unverkennbar. Auch gab er schon im Jahre 1670 den heftigen Antischolastiker Marius Nizolius mit Anmerkungen heraus, in denen er seine Tendenz mit vielem Lobe anerkennt und bis auf gewisse Punkte, wie z. B. den Begriff des Allgemeinen und seine Angriffe gegen Aristoteles, mit ihm übereinstimmt. — Unter seinen deutschen Vorgängern nennt Leibnitz mit großer Verehrung als einen vir vere philosophus den Joachim Jung (geb. 1587, gest. 1657). Er setzt ihn einem Campanella, Cartesius, Galilei, Pascal an die Seite. Jungium nullo illorum inferiorem censeo (Op. Omn. T. VI. p. 69). An einer andern Stelle (T. III. p. 245) nennt er ihn eximius nostri saeculi philosophus et mathematicus, qui multa ante Cartesium praeclara cogitata habuerat circa scientiarum emendationem. In der Geschichte der Botanik ist er rühmlichst bekannt. Als Entomologen erwähnt seiner L. T. IV. p. 47 Diss. de stilo ph. Ebendaselbst sagt er: Hoc vero saeculo illustrati Aristotelis Germanis maxima laus debetur, und führt unter den Männern, welche den Theil von der Demonstration erläutert hätten, auch den Jungius an. Wo anders nennt er ihn als den Verfasser einer empirischen Geometrie. Als Metaphysiker citirt ihn, nisi fallor, L. nirgends.

Zu einer selbstständigen Philosophie scheint er sich nicht erhoben zu haben. Leider! konnte ich mir von ihm, wie auch von so manchen andern seltenen Namen, die in der literärischen Fundgrube der L. Schriften vorkommen, kein Werk verschaffen. Jung's Opusc. botanico-physica erschienen zu Coburg 1447. — Unter den deutschen Vorgängern Leibnitz's kann man füglich auch den Nicol. Taurellus (geb. 1547, gest. 1606) anführen. L. nennt ihn irgend wo, wenn ich mich nicht irre, bezeichnend den deutschen Scaliger. *) T. war Aristoteliker, aber kein buchstäblicher, sondern geistiger, kritischer, selbstständig denkender. Ich gehöre, sagt er in der Vorrede zu seinen Alpes caesae 1597, keiner Schule an; weder des Averrhoes, noch des Alexanders, noch selbst des Aristoteles Ansehn bestimmt mich, anzunehmen, was der Wahrheit widerspricht. Liberum probo philosophandi genus. So verwirft er z. B. wie Leibnitz die Tabula rasa des Aristoteles. Der Geist, sagt er, ist der Ursprung aller Wissenschaft; der Geist kann nicht mit einer leeren Tafel verglichen werden, denn er ist nichts Körperliches oder rein Leidendes, so daß ihm, wie dem Wachs das Siegel, die Vorstellungen der Dinge eingedrückt werden könnten. (Philosophiae Triumphus. Basileae p. 61. 69.) Er verhält sich überhaupt zu den Aristotelikern, namentlich zu dem Cäsalpinus, gerade so, wie Leibnitz zu Spinoza. Wie L. der Einheit der Spinozistischen Substanz die Vielheit der Substanzen, so setzt Taurellus der Einheit der Cäsalpinischen Gattung Seele, Form oder Vernunft die Vielheit der Seelen und Formen gegenüber, ut tot revera sint formae, quot sunt individua. (Alpes caes. p. 155.) Es ist kein Zweifel, sagt er (ebend. p. 274), daß eben so viel menschliche Geister sind, als Seelen, und eben so viele Seelen, als Menschen (159). Die Verschiedenheit der Seelen, der Geister ist keine zufällige, sondern wesentliche (328). Wie L. gegen Spinoza die Selbstständigkeit des menschlichen Geistes behauptet, läugnet, daß er ein Theil der Gottheit, so T. gegen Cäsalpinus. Ich nenne den, sagt er, einen Ketzer, welcher den menschlichen Geist für einen Theil der göttlichen Substanz hält. Der Mensch hat seinen eigenen Geist, wozu bedarf er also noch, an einem andern Geiste Theil zu nehmen? (Ebend. p. 323, 24). Wie L. gegen die pantheistische oder mystische Auflösung der Seele in Gott nach dem Tode polemisirt, so T. dagegen, daß nach dem Tode mit der Aufhebung der Materie, welche nach Cäsalpin die Ursache der Vielheit und Verschiedenheit, alle Seelen Eine Seele, Eine Substanz, Ein Gott werde. (Ebend. p. 327, 377.) Wie L. gegen die Weltseele oder den Naturgott den überweltlichen, subjektiven, menschlichen Gott, gegen die Nothwendigkeit die Zufälligkeit, gegen die „blinde" Naturwirkung die Absicht, den Zweck, gegen die Emanation oder logische Consecution die Creation, überhaupt gegen den Pantheismus oder Spinozismus den Christianismus, so macht auch N. Taurellus gegen die heidnische Philosophie der Aristoteliker, insbesondere des Cäsalpinus die christliche Philosophie geltend. Christianam profitemur Philosophiam. (Ebend. Praefatio p. 29.)

*) Scaliger ist jedoch Realist (Exoter. Exercit. ad Cardanum. Exercit. 307. 22. Universalia sunt res extra intellectum), während Taurellus Nominalist ist. (Alpes caesae p. 120.) Quicquid est, unum quiddam esse et singulare. Eine übrigens, wenigstens hier, sehr gleichgültige Differenz.

3. Non piguit, mature tractare philosophorum spinas, ut puer adhuc de principio individui dissertationem ederem, deferenderemque, et quaestionis philosophicas ex jure collectas, atque in lucem emissas, jam artium Magister, aetate tamen revera puerili tuerer. Ut ea non memorem profundiora, quae iam tum in chartam conjeci, sed quae lucem non viderunt. Siehe Ep. ad Seb. Kortholtum. Ep. 176. 174. 199 in: Epist. ad Diversos. Chr. Kortholtus Lipsiae 1734 und Ludovici Historie der L. Phil. cap. II. § 26. 30., besonders aber die höchst interessante Vita L. a se ipso breviter delineata in Guhrauer's Biographie II. Th. Beil.

4. Allerdings gab es auch in Frankreich und England Männer, die keineswegs die alte Philosophie verwarfen, sondern sie vielmehr anerkannten und mit der neuern zu verbinden suchten. Aber es waren nicht die ersten, bedeutungsvollsten Geister, und nur diese können zum Maßstab einer Charakteristik dienen.

5. Uebrigens bewahrte L. seine Freiheit so gut als es nur immer in seinen Verhältnissen möglich war. Vixit ille, sagt Feller in seinem Otium Hanoveranum, in otio literario caelebs et genio suo convenienter, titulo quidem et emolumentis consiliarii Justitiae intimi, nec non Historiographi Brunsvicensis gaudens, sed ordinatae et pragmaticae vitae rationi se adstringi haud passus, nec in consessum Ministrorum Status admissus, nisi cum de rebus ad historiam et jus publicum spectantibus consultaretur. Doch war es nicht zu vermeiden, daß nicht L. manchen Lieblingsgedanken, manche Neigung andern Beschäftigungen, die ihm eine äußerliche Nothwendigkeit auferlegte, zum Opfer brachte. So schreibt er an Bayle: J'ai assez travaillé à l'histoire d'Allemagne . . . . Mais si j'avois la choix je préférerois l'histoire naturelle à la civile. (Commerc. Epistol. Feder. p. 131.) Ueber L.'s Beschränkung, die Kollisionen zwischen seinem Geiste und seiner Stellung, zwischen dem Philosophen und Hofmann siehe Guhrauer's Biogr. I. Th. S. 216. II. Th. S. 28, 188—191.

6. In Betreff seiner Vorsicht, nicht gegen die kirchliche Lehre zu verstoßen, vergleiche man den 16ten Brief ad Hanschium, wo er sagt: Neque enim revera quidquam inesse (Theodiceae) puto, quod recedat a nostris libris symbolicis. An einer andern Stelle (T. VI. p. 224 vom Jahre 1695) schreibt er, daß er bereits einige Gedanken über die Dynamik veröffentlicht habe, was aber die theologischen Gedanken betreffe, so müsse man zurückhaltender sein, das Nothwendigste sei bereits bekannt, das Tiefere aber könne nur für die auserlesenen Geister passen. Margaritae non sunt objiciendae porcis. Haben wir in seiner Theodicee diese Perlen, oder hat er sie auch da für sich zurückbehalten? — Lessing dreht übrigens die Behauptung Eberhard's und Anderer, daß L. sein System den herrschenden Lehrsätzen angepaßt habe, geradezu um und sagt dagegen: „er suchte die herrschenden Lehrsätze aller Parteien seinem System anzupassen. L. nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen, aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel.“ (Lessing's

sämmtl. Schriften 7. Theil.) Allerdings paßte L. Alles sich an, aber auch bei dieser Accomodation mußte er doch auf das Anzupassende Rücksicht nehmen.

7. Memini, erzählt Hansch (in seinen Leibnitzii Principia phil. more geom. dem.), Leibnitzium, cum Lipsiae me conveniret, et potu coffeae cum lacte, quo quam maxime delectabatur, uteremur ambo, in discursu de hoc argumento inter alia dixisse: se determinare non posse, an non in hocce vasculum, e quo potum hauriebat calidum, Monades ingrederentur, quae suo tempore futurae sint animae humanae.

8. Nur gegen Puffendorf beschuldigt Brucker L. der Ungerechtigkeit. Er stützt sich hierüber auf eine Stelle aus der Repons ad II. Epist. Bierlingii, welche also lautet: Receperat is (Puff) aliquando in se curationem negotii cujusdam mei in Suecia, sed per amicos didici, contraria omnia ab illo acta esse, und setzt dann hinzu, inde optime eum animatum virumque bonum fuisse negat, mit dem Ausruf: Ita magni quoque viri homines sunt! Es heißt jedoch hier vorher bloß, daß eine Vergleichung zwischen Puffendorf und Thuanus nicht angestellt werden könne, indem T. eine große, P. nur eine mittelmäßige Gelehrsamkeit besessen habe, und L. fügt dann noch hinzu, neque optime animatus erat interdum (ut ipse expertus sum), quum Thuanum optimum fuisse virum constet.

9. Diese Definition gab L. schon in der Vorrede zu seinem Codex juris gentium diplom. (oder vielmehr, wie Guhrauer bemerkt, schon in seinem Specimen demonstrationum politicarum 1669), bringt sie aber später noch sehr häufig, mit einigen Verschiedenheiten im Ausdruck vor, z. B. T. II. p. 224. Wir haben in dieser Definition L.s ethisches Princip. Jeder will nothwendig glücklich sein. Neque enim per naturam rerum fieri potest, ut quisquam suae felicitatis rationem non habeat (ad Hanschium. § VI.). Ich stimme vollkommen, schreibt er an Bernoulli Epist. 8, dem Malebranche und Cicero bei, wenn sie sagen, der Mensch sei nicht sich, sondern Andern geboren. Ja es ist ein ausdrücklicher Lehrsatz von mir, daß man um so mehr sein eignes Glück befördert, je mehr man das gemeine Beste sucht. Nos affections naturelles, schreibt er in seinem Urtheil über die Werke des Grafen Shaftsbury, font notre contentement, et plus on est dans le naturel, plus on est porté à trouver son plaisir dans le bien d'autrui. Il n'y a point, sagt er in der Vorrede zur Theodicee, de plus grand intérêt particulier que d'épouser celui du général, et on se satisfait à soi-même en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes. Vortrefflich! Uebrigens kann ich eben so gut umgekehrt sagen: der Mensch ist sich, nicht Andern geboren; denn man kann nicht wahrhaft gut sich selbst sein, ohne Andern gut zu sein, nicht sich selbst beglücken, ohne Andere zu beglücken. Nichts ist unsinniger und verderblicher, als die Selbstverläugnung zum ersten Princip zu machen. Das Erste ist die Selbstbejahung, von ihr muß ich ausgehen, sonst habe ich kein Maß und Fundament, die Selbstverneinung hat nur kritische Bedeutung und muß der Selbstbejahung untergeordnet werden. La sagesse, sagt Leibnitz (à Mr. Arnaud) est la science de la félicité. Quod nobis ipsis maxime utile est, id Deo maxime gratum. (L. Opp. phil. Erdmann. XIII. p. 87.) Dei finis sive scopus est laetitia propria seu amor sui (ibid. Nro. LXXVII) Gott selbst ist nach L. nichts andres als die Glückseligkeit als Wesen.

10. Fr. Schlegel — ein Muster von Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit in philosophischen Dingen — sagt in seiner Geschichte der alten und neuen Literatur 2. Thl. p. 243, daß Leibnitz, der selbst sagt: non laudo quod viri docti interdum non nominant eos a quibus profecere (Ep. 66 ad Bernoulli), „wohl von denen Philosophen, mit welchen er übereinstimmt, manche, die weniger bekannt waren, nicht genannt, und die eigentlichen Quellen, aus denen er geschöpft hatte, verschwiegen habe." Legt er vielleicht die Stelle in Fellers Vitae L. supplementum (Otium Hanov.), wo es heißt: In conclave, ubi libros suos asservabat, non facile quempiam introire sinebat, ne quis rimari posset, unde profecerat, nam ipse me docuerat ex catalogis et libris doctorum virorum studia eorum cognosci posse, in diesem Sinne aus? Ich dächte aber, daß L. offen und ausführlich genug seine Quellen angegeben hat, wenn er den Aristoteles und die neuern Philosophen, den Plato und den Demokrit, die Eleaten und die Sceptiker, die Pythagoräer und Cabbalisten als die Momente anführt, die seine Philosophie in sich vereinige, daß er keine Philosophen weiter zu nennen brauchte, indem er mit diesen das Universum des denkenden Geistes genannt hat. Was die einzelnen Gedanken L.'s betrifft, so haben schon Ludovici, Brucker, Dutens die verwandten Stellen aus den ältern und neuern Philosophen angeführt. So citirt Dutens aus Sextus Empiricus eine Menge von Pythagoräischen Sätzen, wie z. B. *πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι· ὡς γὰρ τῆς λέξεως στοιχεῖα οὐκ εἰσὶ λέξεις, οὕτω καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα οὐκ ἔστι σώματα,* mit welchen die Argumente L.'s, daß das Materielle nicht ohne ein Immaterielles, das Viele, Zusammengesetzte nicht ohne das Einfache bestehen könne, übereinstimmen*). In Betreff des Princips des Nichtzuunterscheidenden citirt Ludovici: Historie der Leibnitzischen Philosophie II. Th. p. 357, aus Ciceros Quaest. Academ. (II. lib.) folgende Stelle: Dicis nihil esse idem, quod sit aliud. Stoicum est quidem, nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum**), und den Jacob Thomasius, als welchem gleichfalls dieser Satz bekannt gewesen sei, wie seine Logik beweise, wo es heißt: Individuum est, quod constat ex proprietatibus, quarum collectio nunquam in alio aliquo eadem esse potest. (S. dessen Erotemata Logica pro incipientibus, Lipsiae 1692. cap. IV. Nro. 4. p. 10.) In Betreff des Satzes des zureichenden Grundes führt Ludovici unter anderm auch den Cicero

*) Ritter: „Ueber unsere Kenntniß der arabischen Philosophie" 1844 findet die Leibnitzischen Monaden auch bei den arabischen Orthodoxen, den Motakhallim. Totum hunc mundum, sagen sie, h. e. omnia illius corpora conflata esse ex perexiguis quibusdam particulis, quae ob summam exiguitatem nullam neque divisionem admittant (atomos vocant) neque quantitatem habeant.

**) Derselbe Gedanke findet sich auch bei Lucretius lib. II. Gassendi in seinen Animadv. in LX Diog. Laert. (de Figura Atom.) macht hiezu folgende Anmerkung, worin selbst das bekannte Leibnitzische Beispiel von den Blättern vorkommt. Er sagt: Mirum videatur, nulla duo grana esse inter se penitus similia, sed qui id non credit, id nunquam attendit. Et quotus est quisque, qui aut cogitet aut sustineat attendere vel ad unius arboris folia, ut experiatur, num inter tam multa reperire duo aliqua inter se plane similia possit? Obstabit fortassis in granis vel ipsorum parvitas, vel oculorum hebetudo, verum quae diversitas est inter individua generis humani, eandem proportione deprehendet Lynceus inter individua frumenti.

an, der schon dieses Princip gekannt habe, indem er sagt (de divinat. lib. II.): Nihil fieri sine causa potest, nec quicquam fit, quod fieri non potest. Aber Lud. bemerkt schon mit Recht, daß dessen ungeachtet L. der Erfinder dieser Sätze genannt werden dürfe, indem er sie zuerst deutlich erkannt und demonstrirt habe. Brucker verweist auf den Franzosen Carolus Bovillus und auf Bruno. Jener habe schon den Gedanken gefaßt, daß jede einfache Substanz alle andern abspiegle. L. kannte auch diesen Bovillus, aber er sagt nur T. V. p. 347, primos circuli pseudo-quadratores fuisse Bovillum et Montium. Aus Brunos Schrift de minimo führt Brucker an, daß auch er Alles auf das Atom non molis, sed naturae zurückführe, und schon die Idee von dieser als der besten Welt habe. Es ließen sich übrigens noch eine Menge Stellen aus Bruno citiren, mit denen Leibnitzische Gedanken übereinstimmen, wenn man sich anders auf eine so geistlose Stellenjägerei einlassen wollte. So sagt Bruno ausdrücklich in seiner Schrift de triplici minimo et mensura, wie L., daß nur dem Zusammengesetzten Auflösung zukomme, daß der Tod bloß Concentration, die Geburt Expansion sei. Nativitas ergo est expansio centri .... Mors contractio in centrum. Den Leibnitzischen Gedanken, daß Jedes Alles ausdrückt, brauchen wir auch nicht aus dem Boville herzuholen. Wir können ihn gleichfalls im Bruno finden, indem er sagt: ogni cosa é in ogni cosa (de l'infinito universo et mondi. Stampato in Venetia 1584 Dial. V. p. 163); denn wenn jedes Ding in jedem ist, so ist jedes Ding ein Spiegel von allen andern Dingen, da kein Ding in seiner unmittelbaren, sinnlichen Gestalt in einem andern sein kann. Aber wegen dieses Gedankens beruft sich Bruno in seiner Schrift: De la causa, principio et uno. Venetia 1584. Dialogo II. mit Recht schon auf Anaxagoras, denn dieser sagte schon (Aristoteles Physica I. 4) *πᾶν ἐν παντὶ μεμίχθαι*, wenn gleich A. dies in einem materielleren, roheren Sinne gedacht und gesagt zu haben scheint, als Bruno es faßt. Einige wollten auch in Glisson eine Quelle Leibnitzischer Ideen finden. Allerdings findet nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in besondern Gedanken zwischen L. und Glisson Uebereinstimmung statt. So sagt Gl. (Tract. de Natura Substantiae energetica cap. 16. Nr. 4.) Substantia .... per solam creationem incipit et per solam annihilationem desinit, alioquin vero a nulla creatura suam entitatem mutuatur, sed per se et suis viribus subsistit, gleich der Monade. Aber dennoch trennt beide eine höchst bedeutende Differenz, die schon darin liegt, daß Gl. den Begriff der Thätigkeit mit der Materie verbindet, während L. nur in der Seele die Quelle der Thätigkeit findet, die Materie ihm nur Passivität ausdrückt. L. erwähnt, meines Wissens, nirgends den Glisson. Aber G.'s Quelle ist Campanella, und diesen kannte L. nicht nur, sondern schätzte ihn auch, wie schon erwähnt, sehr hoch. Auch den Paracelsus könnte man unter den Schriftstellern, aus denen Leibnitz geschöpft haben konnte, nennen; denn dieser sagt irgendwo: „das Lernen vom Menschen ist kein (eigentliches) Lernen. Es liegt Alles schon vorher im Menschen." Aber wie eitel, wie lächerlich ist es bei der Identität der Vernunft und der Gegenstände des Denkens, den gleichen oder ähnlichen Gedanken verschiedener Denker einen äußern, historischen Ursprung vindiciren zu wollen? Ueberdem wird ein und derselbe Gedanke ein andrer, neuer, je nach der Anwendung, die von ihm gemacht, je nach der Bedeutung, der Stellung, die ihm im Ganzen gegeben wird. Ja die wesentliche Differenz beruht

eben auf nichts anderem, als auf der Bedeutung, die einem Gedanken gegeben wird, darauf, ob er, so zu sagen, als Zwischen- und Nebensatz oder Hauptsatz erfaßt wird. Um zu erkennen, ob die Idee eines Denkers seine oder eine entlehnte ist, handelt es sich nur darum, zu erkennen, ob sie in seinem Geiste begründet, ob sie eine nothwendige Idee von ihm war oder nicht. Die Ideen L.'s sind aber alle der adäquate Ausdruck seines Geistes — und was bei großen Männern überhaupt identisch ist — selbst seiner Persönlichkeit. Il est bon, schreibt er an Bourguet (L. III.), d'étudier les découvertes d'autrui d'une manière qui nous découvre la source des inventions, et qui nous les rende propres en quelque façon à nous-mêmes. Die Erfahrung hat bei ihm theoretisch und praktisch die Bedeutung nicht einer Quelle, einer Ursache, sondern nur der Veranlassung und Gelegenheit. Dies gilt auch selbst von den Ideen seiner Philosophie, die mit den zu seiner Zeit gemachten mikroskopischen Entdeckungen eines Leuwenhoek und Swammerdamm übereinstimmen. So stimmt die Idee von ihm, daß alle organischen Körper aus präformirten organisirten Stoffen entstehen, daß überhaupt Alles nur Evolution ist, mit der Entdeckung Swammerdamms überein, daß der Schmetterling mit allen seinen Theilen schon in der Raupe eingewickelt liegt. In seiner Préface zur Theodicee sagt er, daß diese Präformation und Evolution am besten durch sein System erklärt werde, als in welchem der Körper Alles aus seiner ursprünglichen Konstitution hervorbringe. Er citirt überhaupt öfter zur Bestätigung seiner Gedanken Swammerdamm und Leuwenhoek, besonders in Betreff seiner Behauptung, daß der kleinste, scheinbar todte, materielle Theil noch eine Welt voll lebender Wesen sei. Aber diese Gedanken hängen so innig mit seinen metaphysischen Principien zusammen, daß wir sie nicht erst von Außen her bei ihm zu holen brauchen. So ist es auch mit seiner Vermuthung, oder vielmehr Prophezeihung, daß es Mittelwesen zwischen den Thieren und Pflanzen gäbe. (Il y a peut-être ailleurs des êtres entre deux.) *) Aber auch dieser Gedanke ist ein originaler, in ihm selbst begründeter Gedanke, wenn gleich Swammerdamms Beobachtung, daß die Insekten sich den Pflanzen von Seiten ihrer Respirations-Organe nähern, ihm schon bekannt, und die von Cammerarius angefangenen, von Burkard fortgesetzten Beobachtungen über die Aehnlichkeit der Pflanzen mit den Thieren in Betreff der Generations-Organe mit dem lebhaftesten Interesse von ihm aufgenommen wurden. Gesetzt, die mikroskopischen Entdeckungen seiner Zeit hätten ihn auch auf diese seine erwähnten Gedanken gebracht, so lagen sie doch schon vorher in seinem Wesen. Gleichgültig ist es aber überhaupt, wie einer auf seine Ideen kommt, gleichgültig ob a priori oder a posteriori; denn das a posteriori hat doch selbst wieder seinen apriorischen Grund im Wesen des Geistes. Der Geist bezeugt ja überall sich selbst. Jede Thatsache, jede Erfahrung wird nur durch den Geist, der sie aufgreift, zu dem, was sie an sich ist. Für den geistlosen Menschen hat sie entweder gar kein Dasein oder ein Dasein ohne Sinn und Verstand. Uebrigens findet sich der Gedanke

---

*) Die neuern Naturforscher bestreiten jedoch mit triftigen Gründen das Dasein und die Möglichkeit selbst von Mittelwesen zwischen den Thieren und Pflanzen. S. Kutorga. Naturgeschichte der Infusionsthiere. 1841. S. 30—38.

L.'s von der unendlichen Organisation der Materie merkwürdiger Weise schon in seiner Theoria motus concreti § 43, wo L. noch den Principien des Cartesianismus gemäß das Wesen des Körpers in die bloße träge Masse setzt, als Vermuthung ausgesprochen. Die Stelle lautet also: Sciendum est enim, ut praeclari illi micrographi Kircherus et Hockius observavere, pleraque quae sentimus in majoribus, lynceum aliquem deprehensurum proportione in minoribus, quae si in infinitum progrediantur, quod certe possibile est, quum continuum sit divisibile in infinitum, quaelibet atomus erit infinitarum specierum quidam velut mundus, et dabuntur mundi in mundis in infinitum. Derselbe Gedanke findet sich jedoch auch schon, und noch dazu sehr schön ausgeführt, in Arnaud's Logique ou l'art de penser (Paris. 1664. IIe Edit. Part. IV. ch. 1.), findet sich überhaupt da, wo die unendliche Theilbarkeit der mathematischen Materie, der Quantität angenommen wird. L. hat sie nur, wie Cartesius und Andere, auch auf die physische Materie ausgedehnt. Die Unendlichkeit des mathematischen Continuums deducirt er in dem Briefwechsel mit Des-Bosses aus der bloßen Möglichkeit, d. h. aus dem Begriffe desselben, die Unendlichkeit des physischen Continuums oder aus dem Princip des zureichenden Grundes, weil sich nicht ein Grund zu irgend einem Stillstande oder Ende denken läßt. Aber dieser Grund läuft doch auch auf den Begriff der Quantität hinaus.

11. Ueber die Bedeutung des Wortes: ἐντελέχεια bei Aristoteles, welches der bekannte Humanist des 15. Jahrhunderts, Hermolaus Barbarus mit perfectihabia übersetzte, wobei er nach einer, jedoch mit Recht in Zweifel gezogenen Sage den Teufel um Rath gefragt haben soll, spricht sich L. häufig aus. Hier nur folgende Stelle zur Erläuterung. Il semble que chez Aristote l'Entéléchie en général est une réalité positive ou l'actualité opposée à la possibilité nue ou à la capacité, c'est pourquoi il l'attribue aux actions (comme sont le mouvement et la contemplation), aux qualités ou formes accidentelles (comme la science, la vertu) aux formes des substances corporelles et particulièrement aux âmes qu'il considère comme les formes des substances servantes. (Otium Hanoveranum p. 352.) Bei Leibnitz selbst aber ist Entelechie gleichbedeutend mit principium activum, activitas, Thätigkeit, Thatkraft.

12. Die Zahl ist daher so wenig etwas Abstraktes, daß wir nur ihr unser Dasein verdanken, daß wir nicht wären, wenn sie nicht wäre. Nicht der denkende νοῦς als solcher, sondern der in die Zahl sich entäußernde ist der Vater, wenigstens die causa proxima der Dinge und Wesen. Der reine Gedanke gibt nicht Vielheit, aber die Zahl. Die Zahl ist die erste (nicht einzige) Einheit zwischen Denken und Sein, der erste, nächste Uebergangs- und Verknüpfungspunkt des Unendlichen und Endlichen. — Man vergleiche hiermit die Anm. 29 aus Soner citirte Stelle über die Materie.

13. Es ist bemerkenswerth, daß das Mikroskop zwar schon vor L. 1618 oder 1619—21 erfunden wurde, aber doch erst in seiner Zeit zur Anwendung in den Naturwissenschaften und damit zu seiner wahren Bedeutung kam. Im Otium Hanov. p. 185 findet sich von ihm selbst eine historische Notiz über das Mikroskop. P. Johaninus .... mihi narravit, quendam Judaeum medicinae doctorem primum microscopium ex Anglia Coloniam attulisse anno 1638. In seinem Briefe an Des Maizeaux von 1711 bemerkt jedoch L., daß, wie man die kleinen Körper schon vor der Entdeckung

der Mikroskope anerkannt hat, man eben so auch schon die kleinen Thiere, die bei L. eine so wichtige Rolle spielen, vorhergesehen haben kann, gleichwie Demokrit vor der Entdeckung der Teleskope die unmerklichen Sterne in der Milchstraße vorhergesehen hat.

14. Poiretus sequutus est Bourignoniae, magistrae suae imaginationes, quae omnia sagis maleficis plena putabat. L. Op. Omn. T. V. p. 359.

15. Schon in seiner Theoria motus abstracti, die L. 1671 verfertigte und in Druck gab, und wo er noch nicht über die ausgedehnte Masse zu dem metaphysischen Begriffe der Kraft sich erhoben hatte, finden sich doch bereits Keime von seinen spätern Gedanken. So sagt er hier — eine Stelle, auf die übrigens schon Brucker und Thomsen: Systematis Leibnitiani .... Expositio quaedam etc. 1832 aufmerksam machten —: Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis: hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporis mentisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione seu comporatione ac proinde harmonia ad sensum, et sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione. T. II. P. II. p. 40. Ja wir finden (1847) selbst schon in seiner Epistel an J. Thomasius von 1669 die Elemente seiner Philosophie. Leibnitz erklärt hier bekanntlich ausdrücklich, daß er nichts weniger als Cartesianer sei, nur halte er den allen neuern Philosophen gemeinen Grundsatz fest, daß Alles in den Körpern nur durch die Größe, Figur und Bewegung erklärt werden müsse. Und diesem Grundsatz ist er auch später, ist er Zeitlebens treu geblieben, nur daß er die mathematischen oder mechanischen Principien nicht als die ersten oder letzten Gründe der Körperwelt betrachtete. Aber auch schon in diesem Briefe heißt es: die Materie ist in sich ohne Bewegung, aller Bewegung Princip ist der Geist, was auch schon Aristoteles Meinung war, ferner: das erste Princip der Bewegung ist die erste und immaterielle und zugleich wirkende Form, nämlich der Geist. Daher kommt den Geistern allein Freiheit und Spontaneität zu. Nicht absurd ist es darum zu behaupten, daß unter den substanziellen Formen allein der Geist das erste Princip der Bewegung ist, die übrigen vom Geiste die Bewegung haben. Zwar nimmt er hier das Wort Geist noch im strengsten, folglich in einem intoleranten Sinne, in einem Sinne, in welchem er außer Gott nur dem Menschen zukommt, die Natur eine geist- und seelenlose Maschine ist; er bestimmt schlechtweg den Geist nur als denkendes Wesen, als ens cogitans, er steht daher insofern noch auf dem Standpunkt des Cartesianismus, aber gleichwohl spuken auch hier schon diesem ens cogitans die pensées confuses im Kopfe. Während nämlich Cartesius nur den Körper, wie er dem abstrakten Denker Gegenstand ist, den immateriellen geometrischen Körper zum Wesen des Körpers macht, so nimmt dagegen Leibnitz außer der Ausdehnung in den Begriff des Körpers eine physikalische sinnliche Qualität auf. Restat indaganda aliqua qualitas sensibilis ... Ea nimirum est crassities seu ἀντιτυπία cum extensione sumta. Während daher C. nur dem klaren und deutlichen, d. h. abstrakten Begriff oder Denken Wahrheit und Wesenheit zuschreibt, indem er

nur den aller Sinnlichkeit beraubten Körper für den wahren, wesenhaften Körper erklärt, also nur den Geist als ens cogitans geltend macht, so räumt dagegen schon hier L. indirekt den dunkeln, d. h. sinnlichen Vorstellungen eine metaphysische oder wesentliche Bedeutung ein, indem er eine sinnliche Eigenschaft zum Wesen des Körpers rechnet, macht also, indirekt wenigstens, den Geist auch als ein fühlendes Wesen geltend, als ein Wesen, dem folglich die Thiere und Pflanzen nicht mehr so ferne stehen, als dem Geiste des Cartesius.

16. Hierher kann auch eine Stelle aus seinen Nouveaux Essais Liv. II. Chap. 21. § 4. gezogen werden. La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit. Aussi n'est elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit, c'est-à-dire dans les entéléchies, car la matière ne marque proprement que la puissance passive.

17. Daher gibt es auch keine solche Härte, wie man im Begriffe des Atoms voraussetzt; vielmehr ist das Flüssige das Ursprüngliche der Körper. Nouv. Essais IIe liv. cap. XIII. §. 23. Uebrigens gibt es nach L., wie wir schon hörten, eben so wenig einen absolut flüssigen, als absolut harten Körper. Alle Körper, selbst die flüssigen haben noch eine gewisse Cohäsion, gleichwie es umgekehrt keinen Körper ohne Flüssigkeit gibt. Jeder Körper ist in einem gewissen Grade fest und flüssig. (Ebend. ch. IV. § 4 u. Epist. 56 ad Bernoullium.) Bekanntlich nimmt L., der erste Kullanist Deutschlands, in seiner Protogäa auch an, daß sich die Erde einst in einem heißflüssigen Zustande befunden habe, daß die Felsen und Mineralien nichts andres sind als Produkte des Feuers, als Schlacken, das Meerwasser nichts andres als gleichsam ein Oleum per deliquium, gebildet durch die Erkältung nach der Verkalkung.

18. Das Beinlein: Lus oder auch tárvad rákaf befindet sich nach den Rabbinen im Rückgrat, und ist so hart, daß es wie ein Hammer einen Felsen zerschlägt, unverbrennlich und unverweslich, daher der Stoff, aus dem der neue Leib bei der Auferstehung gebildet wird. (S. Eisenmengers entdecktes Judenthum II. Th. cap. 16. p. 930.) Schade, daß dieser Knochen, der den Rabbinen doch auch für eine unbezweifelbare Thatsache galt, nicht auch unter uns Konsistenz gewonnen hat! Welche tiefsinnigen Spekulationen hätten wir dann nicht von so manchem unserer heutigen Philosophen über dieses Beinlein! Hat doch schon Leibnitz behauptet, er getraue sich „possibilitatem Eucharistiae, wie sie in consilio Tridentino erklärt worden, salva philosophia emendata, welches vielen unglaublich vorkommen wird, zu demonstriren!"

19. Leibnitz gebraucht das Wort: Vorstellung in einem sehr verschiedenen und unbestimmten, bald im eigentlichen, bald im uneigentlichen Sinne. So sagt er in der Epist. ad Des-Bosses (T. II. P. I. p. 271) perceptio nihil aliud, quam multorum in uno expressio. In seiner Kritik des Arztes Stahl definirt er sie so: Perceptio figuratio, ut sic dicam, seu repraesentatio est compositi in simplice, multitudinis intellectus (?), ut angulus jam repraesentatur in centro seu inclinatione exeuntium linearum. T. II. P. II. p. 154. In seiner Epist. ad Wagnerum: Isque corresponsus (?) (responsus?) interni et externi seu repraesentatio externi in interno etc. revera perceptionem constituit. Kästner in seiner Préface zu

den Nouveaux Essais erklärt die Repräsentation nach dem mathematischen Gleichniß, daß L. in seinen N. Essais Liv. II. ch. 8. p. 37. gibt, also: La base circulaire d'un cône en représente la section, entant que connoissant l'une on connoit aussi l'autre. C'est ainsi qu'on a représenté dans la méchanique des vitesses et des temps par des lignes droites, qu'un thermomètre représente la chaleur de l'air, un baromètre la pesanteur de l'atmosphère. Allein das beste Original bleibt immer die Vorstellung, wie sie in den höhern Monaden zum Vorschein kommt; ihr analog, mit Substraktion des Bewußtseins, der Deutlichkeit und Klarheit muß man sich die Vorstellung als eine Bestimmung der Monaden überhaupt denken, die Vorstellung in einem ganz allgemeinen, bildlichen Sinn nehmen, wie L. öfter bemerkt, z. B. T. II. P. I. p. 331. Zur Erläuterung kann auch die folgende Stelle (Commerc. Epist. L. Feder p. 391.) dienen. Sie bezieht sich auf eine Stelle des P. Kircher, welche d'un stile des Cabalistes ist, und zum Inhalt den Gedanken hat, daß im Geistigen, in der intellektualischen, englischen Welt Alles ist, was in der sichtbaren, materiellen Welt, aber auf geistige und unsichtbare Weise. Omnia igitur sunt, heißt es, in omnibus .... et, ut bene Mercurius (Helmontius), semen est arbor complicata, arbor est semen evolutum et explicatum, numerus est unitas evoluta, angelus est astra complicata, astra sunt angelus evolutus Deus est, in quo ceu archetypo mundus est, Deus, si ita dixerim, evolutus etc. Darauf erwidert nun Leibnitz: Il y a là dedans quelque chose de solide. Car il est très-vrai, que tout est éminemment en Dieu comme dans sa base .... Cependant on peut dire en général, que les corps sont représentés dans les esprits, l'étendu dans l'indivisible ... Il est donc vrai, dans le fond, que les choses inférieures se trouvent dans les supérieures d'une manière plus noble, que dans elles-mêmes. Les rayons de lumière d'une infinité d'objets passant par un petit trou sans se confondre, comme on le voit dans l'expérience de la chambre obscure, nous donnent un avant-goût de la subtilité des choses spirituelles, ces rayons dans le fond n'étant encore que corporels, puisqu' ils peuvent être réfléchis. Daß aber dieses auch auf die Monaden und die Weise, wie sie das Mannichfaltige, Vielfache der Materie enthalten, geht, kann nicht bezweifelt werden, wenn man bedenkt, daß L. ausdrücklich sagt, daß die Monade éminemment die Vielheit enthält, wiewohl er anderwärts sie wieder dadurch von Gott unterscheidet, daß in ihm die Dinge éminemment, in ihr aber virtuellement enthalten wären. (L. c. p. 125.)

20. Cudworth (l. c.) bedient sich desselben Arguments, wie hier L. Ne ipse quidem hominum animae consciae sibi semper sunt earum rerum, quas complexas atque comprehensas tenent .... Nemo porro nostrum est, quem usus non docuerit, multas saepe numero a nobis paene insciis actiones edi animales, quas postea demum expendimus et consideramus. Bei dem Namen dieses Gegners des Cartesius müssen wir nachträglich auch an die Peripatetiker als Gegner des Cartesischen Dualismus zwischen Geist und Materie erinnern. Cartesianorum fundamentum (sagt der Verfasser der Reise durch die Cartesische Welt in seinen Novae Difficultates a Peripatetico propositae etc. Amstel. 1694) quo conantur adfirmare omne ens esse vel spiritum vel materiam, nulla ratione solidum est, atque Peripatetici jure gaudent intermedium quoddam iis binis interponendi animam scil. bestiae. (p. 62.) „Die

Cartesianer, heißt es einige Seiten vorher, fragen: ob die thierische Seele Geist oder Materie ist? Die Peripatetiker antworten: Keines von beiden, sondern ein Wesen eigenthümlicher Art, welches zwar ein materielles genannt wird, aber nicht weil es Materie, sondern weil es nicht Geist ist. Es gibt nämlich ein gewisses Mittelwesen zwischen beiden, welches zwar nicht das Vermögen des Denkens und Schließens, aber doch das Vermögen des Empfindens und Vorstellens hat. Dieses ist die thierische Seele, welche eine empfindende Substanz ist.'' Die Peripatetiker bestimmten überhaupt die Empfindung, den sensus als eine zugleich materielle und immaterielle Thätigkeit. Der Geist, sagten sie, oder das Denken ist nur eine Thätigkeit der Seele, denn der Geist ist abgesondert vom Körper und thätig ohne ein körperliches Instrument, aber ohne körperliches Organ gibt es keine Empfindung. Das Empfindungsvermögen ist nicht nur eine Sache der Seele, sondern auch des Körpers, denn die Seele empfindet durch den Körper. (S. z. B. J. L. Havenreuteri Comp. Libr. Physic. Arist. Argent. 1600. p. 529. 584.) Uebrigens waren die Scholastiker, überhaupt die christlichen Philosophen und Theologen in Betreff der Materialität oder Immaterialität der thierischen Seele in großer Verlegenheit und Uneinigkeit mit einander, indem die Einen die Seelen der Thiere für ausgedehnt und vergänglich, die Andern für nicht ausgedehnt und unvergänglich, wieder Andere zwar für immateriell, aber doch für sterblich hielten.

21. Obgleich mit dem Leibnitzischen Begriffe der Substanz, als dem Principe der Individuation und Specifikation nothwendig eine Vielheit von Substanzen gesetzt ist, so gibt doch L. keine direkte Deduktion von dieser Vielheit. Ein äußerliches Argument ist es, wenn er in den Briefen an Des=Bosses T. II. P. I. p. 369 sagt: Unam substantiam solam existere ex iis est, quae non conveniunt divinae sapientiae, adeoque non fient, etsi fieri possint. Mehr ins Innere hinein geht folgendes Argument p. 303: Quaeris, cur infinitae actu monades? Respondeo, ad hoc suffecturam earum possibilitatem, cum praestat quam ditissima esse opera Dei: sed idem exigit rerum ordo, alioqui non omnibus assignabilibus percipientibus phaenomena responderent. Et sane in nostris perceptionibus, utcunque distinctis, intelligimus confusas inesse ad quantam libet parvitatem, itaque his monades respondebunt, ut majoribus distinctioribusque respondent. Aber auch hier ist die Vielheit innerlich schon vorausgesetzt. Ebendaselbst erklärt er auch „das Dasein anderer Wesen außer uns'' für eine moralische Gewißheit und sagt p. 319: ratione rerum (etiam sine respectu ad sapientiam divinam) judicamus, nos non solos existere, quia nulla apparet privilegii pro uno ratio. Auch könnte folgender Satz p. 299 hierher gezogen werden: sane etiam (wie das Accidenz) substantia saepe exigit aliam substantiam. Aber dieser Satz steht als ein isolirter Zwischensatz da, so daß man nicht weiß, wie man ihn erklären soll oder darf. — Bei der Frage von der Existenz der sinnlichen Wesen, oder, was eins ist, anderer Wesen außer uns, welche mit dieser Frage von der Vielheit der Monaden oder der Existenz anderer Monaden aufs innigste zusammenhängt, sagt L. (Nouv. Essais l. IV. c. 2. 14.): ce vrai Critérion en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différens lieux et temps, et dans l'expérience de différens hommes qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très-importans sur cet

article. Ja wohl! sehr wichtige. Die Wahrheit der Sinne gründet sich nur auf die Wahrheit dieses Phänomens. Wären keine anderen Monaden außer mir, so hätte die Monadologie, der Idealismus überhaupt Recht: das Sinnenwesen wäre nur Schein. Aber die andere Monade, der andere Mensch erweist sich, obwohl nur Gegenstand meiner Sinne, als ein wesensgleiches Wesen, als ein Ich, wie ich selbst bin, als alter ego. Ich komme daher durch diese Anschauung auf eine neue Wahrheit, die ich auf dem Standpunkt meines monadischen Ichs gar nicht ahndete, auf die Wahrheit des sinnlichen Seins und Wesens. So gewiß der andere Mensch ein außer mir existirendes Wesen ist, so gewiß ist der Baum, der Stein ein außer mir existirendes Wesen. Auf diese Gewißheit, auf die Wahrheit des alter ego, des Menschen außer mir, auf die Wahrheit der Liebe, des Lebens, der Praxis, nicht auf die theoretische Bedeutung der Sinne, nicht auf den Ursprung der Ideen aus den Sinnen, nicht auf Locke und Condillac gründet sich auch bei mir, um dies bei dieser Gelegenheit zu bemerken, die Wahrheit der Sinne.

22. Die hier entwickelte Ansicht weicht gänzlich von dem ab, was Hegel in seiner Logik (I. B. 96 u. 108.) über das Leibnitzische System sagt. Aber der Verfasser hat sie nicht etwa deßwegen aufgestellt, um etwas Neues, Apartes damit zu sagen und gegen Hegel, wie es Mode ist, zu opponiren. Vielmehr entwickelte sie sich in ihm, wie überhaupt seine ganze Darstellung und Auffassung Leibnitzens, unabhängig, abgeschlossen von dem, was Hegel und Andere über, für oder gegen Leibnitz sagten. Erst jetzt, nachdem längst dieser Paragraph schon geschrieben ist, nimmt er jene Stellen zur Hand, von denen ihm weiter nichts mehr erinnerlich war, als daß sie Urtheile über L. enthielten. Hegel sagt aber hier: „Es ist in diesem System das Anderssein überhaupt aufgehoben, Geist und Körper, oder die Monaden überhaupt sind nicht Andere für einander, sie begrenzen sich nicht, haben keine Einwirkung auf einander; es fallen überhaupt alle Verhältnisse weg, welchen Anderssein zu Grunde liegt; daß es mehrere Monaden gibt, daß sie damit auch als Andere bestimmt werden, geht die Monaden selbst nichts an, und ist die außer ihnen fallende Reflexion eines Dritten, sie sind nicht an ihnen selbst Andere. Allein hierin zugleich liegt das Unvollendete dieses Systems. Die Monaden sind nur an sich oder in Gott als der Monade der Monaden oder auch im Systeme Vorstellendes." Desgleichen später: „die Monade, da die Mannigfaltigkeit eine ideelle ist, bleibt nur auf sich selbst bezogen .... Der Leibnitzische Idealismus nimmt die Vielheit unmittelbar als eine gegebene auf rc. Die Atomistik hat einerseits den Begriff der Idealität nicht rc. Dagegen geht sie über die bloß gleichgültige Vielheit hinaus; die Atome kommen doch in eine weitere Bestimmung gegeneinander rc." Hegel hat allerdings Recht und doch glaubt der Verfasser auch Recht zu haben, obgleich er das Entgegengesetzte behauptet. Dieser Widerspruch kommt daher, daß es etwas ganz andres ist, ein System als Objekt der Kritik vor sich haben, etwas andres, sich innerhalb desselben befinden, kurz etwas andres, es kritisiren, als es entwickeln; denn jedes System in sich ist vollkommen, jedes hebt innerhalb seiner selbst seinen Mangel auf, obwohl diese Aufhebung des Mangels selbst wieder eine mangelhafte ist; die Kritik aber reducirt ein System auf seine einfachsten, hervorherrschendsten Grundlinien, abstrahirt von den concreteren

Bestimmungen. Verbinden wir nun aber die concreteren Bestimmungen der Monade zugleich mit den ersten einfachen, z. B. daß die Monade eine concentrirte Vielheit, ein concentrirtes Universum ist, so müssen wir eingestehen, daß die Vielheit als Vorstellung wesentlich im Begriffe der Monade liegt, daß die Monade gerade dadurch von dem Atom sich unterscheidet, daß für jene ist, was für dieses nicht ist. Das Nachtheilige, das Mangelhafte, das Widersprechende in dem Begriffe der Monade ist gerade das, was ihr noch von dem Begriffe des Atoms anhängt. Ueberdem ist es höchst wichtig, bei der Monade den Unterschied zwischen Existenz und Wesen zu machen, ein Unterschied, der bei dem Atom gar nicht oder wenigstens nicht in derselben Bedeutung in Betracht kommt, denn das Atom hat, weil es nur eine materielle Existenz ist, kein Wesen, außer nur im Begriffe des Denkers.

23. Der Unterschied zwischen erster oder primitiver und sekundärer Materie, den wir später bekommen, ist hier noch gleichgültig. Die erste bestimmt L. als das bloße Vermögen zu leiden, die zweite als die andern Monaden. Aber was ist die erste ohne die zweite? Das passive Vermögen hat eben seine reale Existenz als die andere Monade, und bedeutet in der Monade, als deren Vermögen sie gedacht wird, nichts als die Möglichkeit, die Existenz der andern wahrzunehmen und von ihr afficirt zu werden, es ist daher nichts weiter, als das Princip der Anderheit, so zu sagen, in der Einheit, dessen Dasein sich nur auf das Dasein anderer Monaden stützt.

24. L. nimmt obscurus und confusus bisweilen auch gleichbedeutend. So T. II. P. II. p. 152.

25. L. sagt zwar öfter, nur rücksichtlich ihrer deutlichen Vorstellungen sei die Seele beschränkt. S. z. B. Licet anima, quoad distinctos suos conceptus valde limitata sit .... perceptione tamen confusa et appetitu huic respondente, quem instinctum cum quibusdam dicere possis, divinam infinitatem imitatur. (T. II. P. II. p. 135.) Ferner: l'âme est une imitation de Dieu .... elle est comme lui simple et pourtant infinie aussi, et enveloppe tout par des perceptions confuses, mais .. à l'égard des distinctes elle est bornée. (Commerc. Epist. L. Feder p. 124.) Aber diese Unendlichkeit bezieht sich nur auf den Umfang, die Vielheit. In der konfusen Vorstellung ist die Seele beschränkt der Qualität nach, unbeschränkt der Quantität der Vorstellung nach; in der deutlichen liegt die Unendlichkeit in der Qualität der Vorstellung, die Beschränktheit nur darin, daß sie nicht viele oder wenige deutliche Vorstellungen hat, daher sagt L.: L'âme est un petit monde où les idées distinctes sont une représentation de Dieu, et où les confuses sont une représentation de l'univers. (Nouv. Essais p. 66.)

26. Prenant action pour un exercice de la perfection et la passion pour le contraire, il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur, toute action est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminement à la douleur. (Nouveaux Essais p. 170.)

27. Also die Narrenvorstellungen sind die Musterbilder der niedrigern Monaden? Allerdings, nur bitte ich diesen Gedanken cum grano salis zu verstehen und zu bedenken, daß das, was in einer höhern Sphäre abnorm, monströs, Krankheit, Fehler ist und als solcher erscheint, in einer niedern das Normale, das Richtige und Gesunde, kurz das comme il faut ist.

28. Die sinnliche Entstehungsweise der confusen Vorstellung erläutert L. durch ein interessantes Gleichniß. Er sagt T. V. p. 14: Quant aux pensées de l'âme, comme elles doivent représenter ce qui se passe dans le corps, elles ne sauroient être distinctes, lorsque les traces dans le cerveau sont confuses .. Mais il est indubitable que les images corporelles se croisent et se mêlent, comme si l'on jettoit à la fois dans de l'eau plusieurs pierres, car chacune feroit ses propres cercles, qui ne se brouilleroient pas à la vérité, mais qui paroitroient embrouillés aux spectateurs, qui auroient de la peine à les démêler.

29. Naturaliter est creaturis materiam habere, neque aliter possibiles sunt. (Ep. ad Des-Bosses. T. II. P. I. p. 175.) Wir müssen (1847) bei dieser Gelegenheit, wo die Materie als die Grundbedingung der Kreatur ausgesprochen wird, die frühere Behauptung, daß die Seele das Princip der Differenz und Individualität sei, berichtigen. Leibnitz sagt zwar in eben demselben Briefwechsel, daß die Entelechie die Materie unterscheidet, verschieden macht, aber er leitet daselbst wieder die Verschiedenheit der Entelechien oder Seelen aus der Verschiedenheit der Materie ab. „Da die Entelechien die Konstitution der organischen Materie repräsentiren, so muß in ihnen eine eben so große Mannigfaltigkeit stattfinden, als wir in der Materie wahrnehmen, und es kann folglich keine Entelechie der andern vollkommen ähnlich sein.“ Ebendaselbst folgert er aus der unendlichen Getheiltheit und Verschiedenheit der Materie die Unmöglichkeit einer vollkommenen Erkenntniß derselben und folglich auch der Seele, da diese die Materie aufs Genaueste ausdrückt und ruft bei dieser Gelegenheit aus: Incomprehensibilitatis attributum utinam soli Deo proprium esset! major nobis spes esset noscendae naturae. Daß die Materie die Quelle der Verschiedenheit, geht schon daraus hervor, daß die Verschiedenheit der Vorstellungen, wodurch sich die Monaden unterscheiden, nur von der Materie abhängt. Wenn die Seele nur deutliche Vorstellungen hätte, so wäre sie ein Gott, oder Gott gleich. Nur auf ihren dunklen und verworrenen Vorstellungen beruht ihr nicht Gott sein, ihr Unterschied von Gott, aber die dunkeln und verworrenen Vorstellungen repräsentiren das Fleisch, die Sinnlichkeit, die Materie, also ist der Grund ihrer specifischen Differenz, der Grund, daß nicht nur Gott, nicht nur Ein sich selbst gleiches Wesen, nicht nur Licht, sondern auch Schatten und Farben sind — die Materie. „Das Principium der Individuation, sagt der Aristoteliker E. Sonnerus in seinem Kommentar über die Metaphysik des Aristoteles (lib. XII. c. B) ist auch das Princip der numerischen Vielheit, dieses aber ist die Materie. Das Princip aller Theilung ist die Quantität, denn wo keine Quantität, da ist keine Theilung, denn auch die Zahlen entspringen aus der Theilung der Größe. Die Materie aber ist die erste Quantität, die von dem höchsten Gut ausfloß, das erste Theilbare zum Behufe der Vertheilung der besondern Güter. Wenn also alle Theilung von der Quantität kommt, die erste substanzielle Quantität aber die

Materie ist, so folgt nothwendig, daß, wo keine Materie ist, auch keine Verschiedenheit oder Vielheit weder der Gattung, noch der Art, noch der Zahl nach, sondern Alles schlechtweg identisch ist. Wenn daher Gott nicht vor Allem die Materie producirt hätte, so hätte er nicht verschiedene Wesen machen können." Derselbe Gedanke liegt L. zu Grunde, nur daß er die Materie nicht so abstrakt faßt, nicht blos auf die quantitative oder numerische Verschiedenheit reducirt. — „Wären, sagt Wolf (Verm. Gedanken von Gott, der Welt und Seele § 112) die einfachen Dinge ohne Schranken, so wären sie alle einerlei." Also ohne Schranke keine Verschiedenheit, aber keine Schranke ohne Leiblichkeit, ohne Materialität. Intellexi, sagt er Ratio praelectionum lect. metaphy. § 22, vim cogitandi mentis limitari a corpore.

30. Dagegen heißt es in den Briefen an Des-Bosses — wo leider der Brief fehlt, auf den sich diese Stelle als Antwort bezieht —: cum anima sit entelechia primitiva corporis, utique in eo consistit unio (offenbar die unio mit dem Leibe), sed consensus inter perceptiones et motus corporeos ex harmonia praestabilita intelligibiliter explicatur. (p. 272. T. II.) Aber was ist diese unio dann für eine leere, wirkungslose Einheit?

31. Hiervon abweichend ist die Bestimmung der ersten Materie, die L. an andern Orten gibt, indem er sie hier noch nicht von der Masse unterscheidet.

32. In der Abhandlung De ipsa natura (§ 11) und in dem Briefwechsel mit Des-Bosses (p. 285) unterscheidet gleichfalls L. auch die Verbindung der Seele oder der Monade, als der vollständigen, der aus dem aktiven und passiven Principe resultirenden Entelechie mit der Masse oder mit andern Monaden von der Verbindung der Entelechie schlechtweg oder des aktiven Princips mit der ersten Materie oder dem passiven Principe.

33. Die Verknüpfung des Begriffes der Ausdehnung mit dem Begriffe der Monade oder die Deduktion der Ausdehnung aus der Zusammenfassung der einfachen, nicht ausgedehnten Dinge hat den Leibnitzianern große Schwierigkeiten gemacht. Si cogitamus, ajunt, de duobus simplicibus, tanquam simul existentibus, licet a se invicem distinctis, ea in mente nostra quodammodo collocamus alterum extra alterum, eaque hoc pacto tanquam quid extensum compositumque concipimus. Namque extensio nihil aliud est, quam continuata multiplicatio, quam nos tanquam extensionem concipimus. Seu concipi entia simplicia possunt velut res, quae multiplicem inter se relationem habeant, quod attinet ad internum eorum statum, qua multiplici relatione ordo quidam constituitur, quo existunt, atque hic ordo rerum una existentium ac sibi conjunctarum, quin nos, qua ratione inter se conjungantur, nosse possimus, occasionem praebet confusae perceptioni, unde phaenomenon extensionis oritur. (Dutens Praef. in L. Op. philos.) Bilfinger erklärt sich hierüber also: Illud hoc loco moneo, nihil in eo absurditatis involvi, quod ex simplicibus in unum conjunctis fieri posse dicatur compositum, extensum, figuratum, adeoque corpus, quod ex iis, quae nondum sunt materia (materia dicit multitudinem aggregatam) fiat materia per aggregationem. Namque ex non-exercitu fit exercitus, ex non-republica respublica, ex non-mixtura fit mixtura, ex non-pane fit panis per aggregationem: similiter ex non-composito fit compositum. Neque hic magis obstat oppositio contradictoria extensi

et non-extensi, quam si ex non-erudito fit eruditus, ex non-divite dives. etc. (Dilucid. philos. de Deo etc. p. 96. § 103.) Die Schwierigkeiten lagen hauptsächlich darin, daß sie unmittelbar mit dem Einfachen das Zusammengesetzte verknüpfen wollten. Die Aufgabe muß aber anders gefaßt werden. Das Einfache, die vis, die Monade ist nach L. nur dem Denken Gegenstand, das Zusammengesetzte, Ausgedehnte ist aber der Gegenstand der Imagination oder Anschauung. Was Gegenstand der Anschauung ist, ist nothwendig ausgedehnt. Es handelt sich nur darum, nachzuweisen, wie das Objekt des Denkens zu einem Objekte der Anschauung wird. Die Vorstellung eines immateriellen Wesens von einem andern immateriellen Wesen, das, obwohl es wie jenes immateriell ist, doch ein andres ihm gegenüber ist, als einem andern Wesen, ist aber eine sinnliche Vorstellung, eine Anschauung; das Princip der Materie, des Leidens, hiermit auch der Ausdehnung, ist daher überhaupt das, daß die Monade für die übrigen Monaden eine andere ist, und die übrigen Monaden gleichfalls für sie in die Bestimmung des Unterschieds, des Andersseins treten. Das Princip der Vielheit der Monaden überhaupt ist daher eins mit dem Principe der Materie und der mit ihr gesetzten Ausdehnung. L. selbst sagt T. II. P. I. p. 317, daß die Ausdehnung nicht etwa die Modifikation eines an und für sich selbst unausgedehnten Wesens, sondern eine Modifikation der Materie sei, denn sie drücke nichts andres aus, als die Lage (situm) dessen, was bereits ein leidendes Vermögen hat. Uebrigens kann nicht geläugnet werden, daß zu einer genügenden und vollständigen Erörterung dieser wichtigen Materie die Leibnitzische Philosophie keine Data wenigstens an die Hand gibt, auch, bemerke ich 1847, schlechterdings nicht geben kann; denn die Frage, „wie aus einfachen Dingen, die gar keine Theile haben, daran sie einander berühren, dennoch zusammengesetzte Dinge, welche Theile haben, herauskommen können," ist die Frage, wie aus dem Immateriellen das Materielle, aus dem Geiste der Leib, aus Gott die Welt entspringen könne. Diese Frage ist aber eine unauflösliche, weil sie eine verkehrte. Ich kann mir wohl, wenigstens auf einem bestimmten Standpunkt, nämlich dem des Idealismus und Theismus, den Leib nicht ohne Seele, die Welt nicht ohne Gott denken oder erklären, aber ich kann deßwegen noch lange nicht den Leib aus der Seele, die Welt aus Gott erklären oder ableiten. In der Seele mache ich den Leib, in Gott die Welt zu nichts — die Seele ist nichts Körperliches, Gott nichts Weltliches; die Seele ist die personificirte Nichtigkeit des Leibes, Gott die personificirte Nichtigkeit der Welt. Wie kann ich aber aus der Nichtigkeit der Welt die Welt, aus der Nichtigkeit des Leibs den Leib ableiten? Ist die Seele das Wesen, woher und wozu ist denn der Schein des Leibes? Ist Gott die Wahrheit, woher und wozu ist denn die Lüge der Welt? Gott braucht keine Welt und die Seele keinen Leib. Wie kann ich aber Etwas aus seiner Unnothwendigkeit, seiner Ueberflüssigkeit ableiten? Alles ist ja nur, weil es nothwendig ist, Alles entsteht nur aus Noth, Mangel, Bedürfniß. Selbst der Luxus verdankt nur dem Bedürfniß seinen Ursprung. Wo ist denn aber in der Wahrheit das Bedürfniß der Lüge, im Wesen das Bedürfniß des Scheines, im Licht das Bedürfniß der Finsterniß? Gott, Geist, Seele sind klare, deutliche Vorstellungen, Begriffe; Welt, Leib, Materie sind dunkle, verworrene Vorstellungen. Wie können denn nun aber aus klaren Begriffen dunkle

entstehen? Ist das nicht baarer Unsinn? Wohl hat der dunkle Kopf oder Begriff einen Trieb zur Klarheit; aber der klare Begriff oder Kopf hat keinen Trieb zur Verdunkelung. Wohl kann ich den Menschen aus dem Thiere, aber nicht umgekehrt das Thier aus dem Menschen ableiten. Das minus hat wohl ein Verlangen nach dem plus, aber das plus nicht nach dem minus. Das beschränkte, unvollkommene Wesen ist allein produktiv, denn es begehrt die Freiheit und Vollkommenheit, und nur die Begierde ist zeugungskräftig; aber das vollkommene Wesen ist befriedigt in sich, hat also keinen Trieb und Grund zur Schöpfung und Zeugung, wenigstens eines anderen, unvollkommenen Wesens.

34. L. unterscheidet übrigens selbst nicht immer Raum und Ausdehnung von einander. So bestimmt er auch (T. II. P. I. p. 91.) die Ausdehnung als l'ordre des coexistences possibles. Dies hat aber seinen Grund theils in der Natur der Sache, theils darin, daß es nicht immer nöthig ist, bei jeder Gelegenheit dieselben genauen Unterschiede zu machen, theils in dem Umstand, daß wir in L. so oft die nämlichen Gegenstände besprochen finden, aber zu verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Gelegenheiten, in verschiedenen Beziehungen.

35. Clarke bemerkt jedoch in seiner Cinquième réplique à L. (T. II. p. 183.), daß weder die Cartesianer noch die übrigen Philosophen und Mathematiker ihm seine Voraussetzung zugeben werden, außer in dem Fall, wo die Zeiten, welche die Körper zum Steigen und Fallen brauchen, die aber L. gar nicht berücksichtige, unter einander gleich sind. Auch die spätern Physiker tadeln ihn darüber, daß er die Zeit außer Acht gelassen habe. S. Gehler's physikalisches Wörterbuch. Art. Kraft. Uebrigens hatte schon der Abbé de Conti diese Bemerkung gemacht, und L. darauf erwidert, daß die Zeit hier ganz gleichgültig sei. T. III. p. 195.

36. In seiner Abhandlung De causa gravitatis (T. III. p. 233.) drückt L. dieses Gesetz so aus: eandem esse potentiam causae plenae et effectus integri, vel status praecedentis et ex eo nati sequentis.

37. L. verursachte durch dieses sein Gesetz, worauf er einen so großen Werth legte, bekanntlich eine gewaltige Spaltung und Bewegung in der mathematischen und philosophischen Welt. Kant in „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1746" anerkennt ebensowohl die Leibnitzianische Schätzung der Kräfte nach dem Quadrate der Geschwindigkeit, als die Cartesianische nach der bloßen Geschwindigkeit, aber mit Modifikationen und der Beschränkung, daß er unterscheidet zwischen dem mathematischen und natürlichen Körper, in jenem das Cartesische, in diesem das Leibnitzische Schätzungsmaß begründet findet. cap. III. §. 115 etc.

38. Nachträglich stehe hier die durch einen bloßen Zufall versetzte Bemerkung, daß es keinem Zweifel unterliegt, daß die Materie wirklich nicht nur in der Idee, sondern auch im Sinne Leibnitzens die Bedeutung des allgemeinen Seelenbandes habe. In der oben angeführten Stelle, wo es heißt: „wären die Monaden von der Materie frei, so wären sie zugleich von dem allgemeinen Bande losgerissen," könnte man aus diesem Zugleich schließen, daß die Materie nicht unmittelbar selbst das Band sei. Aber an andern Orten drückt sich L. entschiedener aus. So heißt es Theodicee § 120:

s'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison nécessaire, denn dieses nothwendige Band ist offenbar die Materie, und in den Briefen an Des-Bosses T. II. P. I. p. 275: Illas (intelligentias) removere a corporibus et loco est removere ab universali connexione et ordine mundi, quem faciunt relationes ad tempus et locum.

39. Mit einem besondern vinculum substantiale läßt sich kein bestimmter, mit den Principien der Monadenlehre streng zusammenhängender Sinn verbinden. Leibnitz ist hier, wie aus dem Paragraphen selbst erhellt, unbestimmt, schwankend, sich widersprechend. Hätte er ursprünglich den Begriff der Monade modificirt, so könnte man dem vinculum wohl eine der Monade intimere Bedeutung geben. Aber so ist es höchst schwierig, ja fast unmöglich, eine solche Bedeutung dem substanziellen Bande abzugewinnen. Das Substanzielle ist ja nur die Monade, nicht die Verbindung, obwohl andererseits L. wieder nur die mit einem organischen Leibe verbundene Monade eine wahrhafte Substanz nennt. (T. II. P. I. p. 215.) Die Verbindung reducirt sich vielmehr nur auf das Verhältniß der Herrschaft. Das vinculum substantiale spielt jedoch nur in den Briefen an Des-Bosses, nisi fallor, seine Rolle, und eine so wichtige Quelle auch diese für die Leibnitzische Philosophie sind, so kann man sie doch nicht benützen, ohne sie durch die Kritik zu filtriren. Denn außer den mit der Monadenlehre allerdings streng zusammenhängenden Aeußerungen kommen hier rein hypothetische, nur zum Behufe der Erklärung der Transsubstanziation und der Körper im gewöhnlichen Sinne angenommene Bestimmungen vor. So heißt es (T. II. P. I. p. 303.): Si ratio excogitari posset, corporibus licet ad sola phaenomena redactis, explicandi possibilitatem τοῦ μετουσιασμοῦ vestri (eurer Transsubstation), id quidem mallem. Nam hypothesis illa multis modis placet. Nec aliqua alia re quam monadibus earumque modificationibus internis indigemus. Sed vereor, ut mysterium incarnationis aliaque explicare possimus, nisi vincula realia seu uniones accedant. p. 295. Interim ut verum dicam mallem accidentia Eucharistica explicari per phaenomena. Selbst von den Monaden spricht er hier nur wie von einer Hypothese. So heißt es p. 297 u. 302: Si solae sunt monades cum suis perceptionibus. Sufficeret, si solae essent animae vel monades, quo casu etiam omnis evanesceret exstinctio realis. p. 295. Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam phaenomena bene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis, et in hoc uno consisteret horum phaenomenorum realitas — Sätze, die allerdings insofern mit den Principien L.s zusammenhängen, als die Monade erst mit der Materie eine komplete Substanz ist und die zusammengesetzten Substanzen nur durch die einfachen reale Substanzen sind. Uebrigens kommen noch außer dem vinculum substantiale mehrere dunkle, unbestimmte und sich selbst widersprechende Sätze im Verlaufe dieses Briefwechsels vor. So nennt er die zusammengesetzte Substanz ein Mittelding zwischen Substanz und Modifikation und sagt von ihr, daß sie entstehe und untergehe. p. 301. Später p. 306 nimmt er aber diese Behauptung wieder zurück. So unterscheidet er selbst auch die Entelechie der zusammengesetzten Substanz von der herrschenden Monade. p. 321.

So sagt er auch: istud realicans (phaenomena) efficere debet, ut substantia composita contineat aliquid substantiale praeter monades, alioqui nulla dabitur substantia composita, als ob das Substanziale nicht eben allein die Monade wäre. Man muß jedoch auch bedenken, daß diese Briefe nicht uno tenore geschrieben sind, sondern von 1706 bis 1716 gehen und zwischen zwei Briefen oft der Zeitraum eines Jahres liegt.

40. La masse organisée, dans laquelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement etc. T. II. P. I. p. 55. Suivant les affections du ... (corps) elle (la monade) représente .... les choses qui sont hors d'elle. Principes de la nat. et de la grâce. §. 3. Wohl unterscheidet L. hier und da auch den Leib als das bloße Mittel der Vorstellung von dem der einfachen Substanz eigenthümlichen Gesichtspunkt der Vorstellung. (Theod. § 291.) Aber diese Unterscheidung beruht nur auf dem hier an sich gleichgültigen Umstand, ob von der Seele oder von dem Leibe ausgegangen wird. Je vollkommner die Seele, desto vollkommner ist auch ihr organischer Leib, aber ich kann auch den Satz umkehren und aus der Vollkommenheit des Leibes auf die der Seele schließen. So ists auch mit dem Mittel und dem Gesichtspunkt der Vorstellung. Die Stelle: Principia philos. Nro. 12, wo es heißt: Opus etiam est, ut praeter principium mutationum detur quoddam schema *) ejus, quod mutatur, quod efficit, ut ita dicam, specificationem ac varietatem substantiarum simplicium, kann ich nicht anders fassen, als daß ich unter dem Schema der Repräsentation ebensowohl das unmittelbar nächste Objekt der Vorstellung, das Objekt, welchem zufolge die übrigen Objekte vorgestellt werden, folglich den Leib, als die eigenthümliche individuelle Art, den Typus der Vorstellung, dessen Ausdruck eben der Leib ist, verstehe.

41. Das schönste und entsprechendste Gleichniß in der Natur von dieser Idee L.s, welcher zufolge jeder Theil selbst wieder ein Ganzes ist und jedes Wesen auf unendliche Weise die Außenwelt abspiegelt, ist das Auge vieler Insekten, das aus Tausenden von Facetten besteht, wovon jede nach Swammerdam selbst wieder als ein kleines Auge betrachtet werden kann, und daher tausendfach die Gegenstände abspiegelt, so daß eine Eiche, wenn die Hornhaut, in den Brennpunkt des Mikroskops gebracht, gegen sie gerichtet wird, sich in einen Eichenwald vervielfältigt. — Dem Gedanken von der organischen Allbelebtheit der Natur hat aber L. wohl eine zu unbeschränkte Ausdehnung gegeben, indem organisches Leben an ein gewisses, wenn auch in sich noch so universales und umfassendes Maß der allgemeinen Naturmächte, selbst die Entstehung und Entwicklung der Infusorien an eben sowohl zeitliche als stoffliche Bedingungen gebunden erscheint. (Vgl. z. B. Koch's Mikrographie. Magdeburg 1803. Nro. 5. N. 49. 50. und Wilbrands Allgemeine Physiologie. 1833. § 118 u. 319.) Die Idee jedoch, daß die Natur gewisser Maßen Alles in Allem, im Kleinsten schon das Größte darstellt und repräsentirt, daß der scheinbar einfachste, gestalt- und unterschiedsloseste belebte Punkt schon (in seiner Weise) eine concentrirte Vielheit und Mannigfaltigkeit,

*) In dem französischen von Erdmann mitgetheilten Original heißt es: un détail de ce qui change.

ein organisirtes Reich, so zu sagen, eine Welt in sich ist, bethätigen unter Anderm die Beobachtungen Ehrenbergs über die Infusionsthiere, die beweisen, „daß die für völlig strukturlos gehaltenen kleinsten beweglichen Formen, welche die Kraft der Mikroskope bis auf diesen Tag deutlich zu erkennen vermag, nicht blos einen deutlichen Darmapparat als Organismen besitzen, sondern daß sie auch Spuren eines gesonderten Nervensystems erkennen lassen." (S. dessen zweiten Beitrag: Zur Erkenntniß der Organisation in der Richtung des kleinsten Raumes. Berlin 1832. p. 19.) Ja, selbst den Sinn, der sichtbarlich ein Spiegel des Universums ist, — das Auge besitzen schon nach Ehrenbergs Beobachtungen viele Arten der polygastrischen Infusorien.

42. L. bemerkt jedoch, daß wenn er ein Chaos läugne, dies keineswegs von dem ursprünglichen Zustand der Erde und anderer Körper gelte, denn diese seien vielmehr, wie die Erfahrung selbst zeige, einst in einem Zustande äußerlicher Verworrenheit gewesen (dans un état de confusion extérieure). Notre globe a été un jour dans un état semblable à celui d'une montagne ardente etc. T. VI. p. 213. Théodic. P. III. § 244—45 und vor Allem seine Protogaea § 2, 3.

43. Die animalcula spermatica erblickten bekanntlich zur Zeit L.'s das Licht der gelehrten Welt. Zuerst beobachtete sie der holländische Dr. Hamm, dann Leuwenhoek, der sie erst en vogue brachte. Die armen Geschöpfe machten Furore, hatten aber als Neologen und Ketzer, wie dies denn so der Weltlauf mit sich bringt, von den alten Stockgelehrten schweres Unbill zu erleiden. Manche machten ihnen sogar ihre Existenz streitig und rechneten sie unter die fallacias opticas. Aber was die Welt verschmäht, das bringt der Geist zu Ehren. Leibnitz bewillkommnete sie mit gewohnter Humanität selbst als Brüder in spe, und diese menschenfreundliche Ansicht theilten mit ihm noch andere große Gelehrte nach L., wie z. B. Haller. Das literarische curriculum vitae dieser Thierlein schrieb Ledermüller in seinem „Versuch zu einer gründlichen Vertheidigung der Saamenthierchen, Nürnberg 1758." Die Ansicht, die aus der Verbindung von Monaden oder lebenden Organismen und ihrer Subsumtion unter eine herrschende und zusammenfassende Einheit die Genesis der höhern Organisation ableitet, wird auch in der neuesten Zeit mit physiologischen Gründen wieder geltend gemacht. (S. Dr. J. H. Schmidt zwölf Bücher über Morphologie ꝛc. Berlin 1831. I. B. § 228, 235, 236, und Dr. Eisenmann: Die vegetativen Krankheiten. 1835, z. B. p. 91.) Entsprechend der Leibnitzischen Naturanschauung ist auch die Ansicht der genannten und anderer neuerer Aerzte, welche die Krankheiten als Erzeugungen von Organismen im Organismus betrachtet. (Vgl. Eisenmann l. c. p. 92—96, 188—192, besonders über die Contagien p. 193 u. s. w. Ja, Leibnitz sagt sogar ausdrücklich Nouv. Essais L. IV. ch. 7. § 19: „eine Krankheit ist gleichsam eine Pflanze oder ein Thier, welches eine besondere Geschichte erfordert, d. h. die Krankheiten sind Moden oder Seinsweisen façons d'être, von denen dasselbe gilt, was von den Körpern oder Substanzen, nämlich daß z. B. ein Quartanfieber eben so schwer zu ergründen und zu bestimmen ist, als das Gold oder Quecksilber." Was jedoch die Meinung einer selbstthätigen Bewegung selbst der Blutkügelchen betrifft, so vergleiche hierüber Burdachs Physiologie IV. B. p. 318—324.

44. Aus eben diesem metaphysischen Principe von der absoluten Kontinuität des Universums, also a priori, folgerte L., daß es Mittelwesen zwischen Pflanzen und Thieren geben müsse. Er sagt in einem Schreiben an Herrmann, aus welchem auch die Stelle entnommen ist, zu welcher diese Anmerkung gehört: „.... ich bin überzeugt, es muß solche Wesen geben: die Naturkunde wird sie vielleicht noch mit der Zeit noch entdecken. Wir fangen das Beobachten erst seit gestern an." Er hat daher, wie Ulrich, der deutsche Uebersetzer der Nouveaux Essais sur l'entendement, dem ich diese Stellen verdanke (II. B. p. 121. Anm.), mit Recht bemerkt, die Entdeckung des Polypen vorhergesagt *). In Betreff des kontinuirlichen Stufenganges der Natur bemerkt jedoch L., daß es allerdings scheinbare Sprünge gäbe. La beauté de la nature, qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts et, pour ainsi dire, des chutes de musique dans les phénomènes et prend plaisir de mêler les espèces (Nouv. Essais. Liv. IV. chap. 16. § 12.).

45. Chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuitatis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. (à M. Arnauld T. II. p. 46.) L'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé. C'est ce qui fait l'identité de l'individu. Nouv. Essais. L. II. ch. 1. § 12. Vgl. auch Théod. P. III. § 291.

46. L. sagt übrigens selbst (z. B. Commerc. Epist. Feder p. 106), daß in seinem Systeme der prästabilirten Harmonie etwas Mirakulöses stattfindet und Gott auf außerordentliche Weise eingreift, aber dies sei nur der Fall am Anfang der Dinge, nachher ginge Alles seinen Gang fort nach den Gesetzen des Leibes und der Seele.

47. So sagt L., um nur noch eine Stelle über die prästabilirte Harmonie, auf die L. so oft zu sprechen kommt, anzuführen: Comme la nature de chaque substance simple .... est telle, que son état suivant est une conséquence de son état précédent, voilà la cause de l'harmonie tout trouvée. Obwohl er wieder einen äußerlichen Grund anführt: Car Dieu n' a qu'à faire, que la substance simple soit une fois et d'abord une représentation de l'univers selon son point de vue: puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement, et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parcequ' elles (hier also wieder ein objektiver innerer Grund) représentent toujours le même univers. (T. II. P. I. p. 163 nisi fallor.) Die prästabilirte Harmonie beruht übrigens bei L. auf einem in ihm noch unausgetilgten Rest von Cartesianismus, hat eigentlich nur da ihren Grund und Ursprung, wo er (wie in den im vorhergehenden Paragraphen aus der Theodicee citirten Stellen) die Differenz zwischen thätiger und leidender, denkender und bewußtloser Seele auf den Cartesischen Gegensatz von Denken und ausgedehnter Masse reducirt und nur auf diesen reflektirt. Es ist daher auch nicht zu übersehen, daß L. nur aus mechanischen Gründen auf seine prästabilirte Harmonie kam. Er sagt irgendwo selbst, daß er die Seele als die ursprüngliche Entelechie erkannt habe, daß er aber, als er die Gesetze der Bewegung erforscht, zur Einsicht gekommen sei, daß Alles

*) Der Streit über die Natur der Polypen ist übrigens längst dahin entschieden, daß „die Polypen mit ihren Korallen wirklich Thiere sind."

nur auf mechanischem Wege vor sich gehe, jedoch so, daß die Principien des Mechanischen im Immateriellen lägen, ein Einfluß, der ein metaphysischer genannt werden könne. — Ich habe mir (1847) in dieser Schrift alle mögliche Mühe gegeben, der prästabilirten Harmonie einen in der Natur ihres Gegenstandes gegründeten Ursprung zu vindiciren; aber vergeblich. Leibnitz selbst sagt in seinem V. Schreiben an Clarke § 89, daß die Harmonie oder Korrespondenz zwischen Leib und Seele, eine Wirkung oder Folge eines ursprünglichen Wunders, aber läugnet, daß sie ein beständiges Wunder sei. Allein es ist nicht einzusehen, wie das, was im Anfang ein Wunder ist, in der Folge aufhören könne, ein Wunder zu sein. Der Schein des Wunders verliert sich wohl, aber nicht sein Wesen. Der Grund, warum es im Anfang oder ursprünglich ein Wunder war, nämlich, daß an und für sich weder in der Natur des Leibes, noch in der Natur der Seele eine Nothwendigkeit zu ihrer Verbindung und Uebereinstimmung enthalten ist, bleibt ja auch in der Folge bestehen. Wolf beseitigt in seiner Psychol. ration. § 629 den Vorwurf eines beständigen Wunders mit den Worten: Quod vero vi miraculi alicujus praesertim primigenii deinceps naturaliter consequitur, id pro miraculi continuatione haberi nequit. Warum denn nicht? Wenn einmal der Esel Bileams spricht, so müssen freilich seine Worte in einer logischen und natürlichen Ordnung aufeinander folgen, aber besteht denn nicht fortwährend das Wunder eben darin, daß der Esel spricht? Und es ist gleichgültig, wie Leib und Seele gefaßt und bestimmt werden; ob jener als das Passive, diese als das Thätige, jener als Bewegungskraft, diese als Vorstellungskraft, jener als dunkle, diese als deutliche Vorstellung, jener als ausgedehntes, diese als immaterielles, nicht ausgedehntes Wesen — immerhin bleibt die Uebereinstimmung und Verbindung ihrem Princip nach eine willkührliche, unbegreifliche, wunderbare. Die dunkle Vorstellung soll das Verbindungsmittel zwischen Leib und Seele sein. Aber die dunkle Vorstellung ist ja auch noch Vorstellung. In der dunkeln Vorstellung schiebt Leibnitz nur seine eigene Unklarheit über den Zusammenhang der Seele mit dem Leibe in den Gegenstand hinein. Uebrigens kann, wie schon im Text richtig behauptet wurde, bei L. streng genommen, von einem Zusammenhang der Seele oder des Geistes mit dem Leibe gar keine Rede sein. Die Leiber sind ja nach Leibnitz (von der wahren Theol. mystica) „keine Selbstständе: Schatten, so dahin fließen. Die leiblichen Dinge sind nur Schatten, Blicke, Gestalten, wahrhafte Träume. Die wesentliche Wahrheit ist allein im Geist."

48. In seiner Lettre sur la philosophie chinoise à M. de Remond nennt er zum Unterschied von der Emanationslehre, die Gott theilbar mache, die Seele eine production immédiate de Dieu (§ 13) und sagt hernach: elle ne peut être produit que de rien, was aber mit einer **unmittelbaren** Produktion wenig zusammenzustimmen scheint. Warum denn nicht? (1847.) Die Seele ist eine unmittelbare Produktion Gottes, heißt: sie ist kein Produkt der Natur oder Materie, sie ist nicht auf natürlichem Wege entstanden, denn sie ist ein ganz extraordinaires, supranaturalistisches Wesen. Wenn sie nun aber nicht aus der Natur ist, woher ist sie denn? aus Gott? Gottbewahre! Abominabilis haeresis est, dicere, quod anima sit de essentia divina. (Albertus M. Summa. P. II. Tr. 12. Qu. 72.) Was ist denn aber außer Gott und Natur? Nichts. Also ist die Seele von Gott aus Nichts hervorgebracht. Non est igitur, sagt

Scaliger (ad Cardan. Exercit. VI. 11.), a semine anima nostra, non a coelo, sed a Deo solo autore et creatore. Caetera non nisi naturalia sunt et materiae obnoxia. „Gott wirkt nicht Alles, sagt Wittich (in seinem Anti-Spinoza p. 294), durch Zwischenursachen, einige Wirkungen hat er sich allein vorbehalten. Er selbst allein producirt die Geister, denn keine andere Ursache kann zu ihrer Hervorbringung als Mittelursache mitwirken, denn weder bringt ein Geist den andern hervor, noch kann der Körper den Geist hervorbringen." Die Ableitung der Seele aus Gott widerspricht der Einfachheit Gottes; die Ableitung der Seele aber aus der Natur widerspricht der Einfachheit der Seele; jene beleidigt die Majestät Gottes, diese die Majestät der Seele. Um daher beide Majestäten nicht zu beleidigen, nimmt man zu einem Nichts sagenden Worte seine Zuflucht. Aber ein Nichts sagendes Wort ist ein verstandloses Wort und folglich eine Injurie gegen den Verstand; um daher diesen Schimpf nicht auf sich sitzen zu lassen, verwandelt man das Nichts im Kopf in ein Nichts außer dem Kopf.

49. Eine interessante Stelle über diesen Gegenstand findet sich auch in den mathematischen Werken L.s (T. III.) in den Briefen an Schulenburg. Sie lautet: Fines seu limites sunt de essentia creaturarum, limites autem sunt aliquid privativum, consistuntque in negatione progressus ulterioris *). Interim fatendum est, creaturam, postquam jam valorem a Deo nacta est, qualisque in sensus incurrit, aliquid etiam positivum continere, seu aliquid habere ultra fines, neque adeo in meros limites seu indivisibilia posse revolvi .... Atque hic valor, cum consistat in positivo, est quidam perfectionis creatae gradus, cui etiam vis agendi inest, quae, ut ego opinor, substantiae naturam constituit .... Atque haec est origo rerum ex Deo et nihilo, positivo et negativo, perfectione et imperfectione, valore et limitibus, activo et passivo, forma (i. e. entelechia, nisu, vigore) et materia seu mole, per se torpente. Illustravi ista non nihil origine numerorum ex o et i, a me observata, quae pulcherrimum est emblema perpetuae rerum creationis ex nihilo dependentiaeque a Deo. Wie hier (1847), setzt auch in seinen Considérations sur l'esprit universel (Nro. 56 Erdmann) L. Gott und Nichts als die äußersten Extreme einander gegenüber. Il y a une infinité de dégrés entre Dieu et le néant. — Dieu est l'être suprême, opposé au néant. Ein für die kritische Erkenntniß der Theologie und Metaphysik wichtiger Gedanke. Er ist aber keineswegs ein Leibnitzianer; er findet sich auch, wenn gleich nicht mit denselben Worten, bei andern Philosophen und Theologen. So sagt z. B. Nic. Taurellus — und zwar noch logischer als Leibnitz — in seinem Triumphas philosophiae (p. 151): „die einfachste oder absolute Bejahung (affirmatio) ist die, welche ohne irgend eine Verneinung begriffen werden kann: eben so ist die einfache oder absolute Verneinung die, welche keine Bejahung voraussetzt; jene kommt Gott allein zu, diese aber der ersten Materie der Physiker, dem Nichts der Theologen, denn das Nichts ist es, dem Alles abgesprochen wird." Nihil enim est cui denegata sunt omnia. So sagt auch der Philosoph und Theolog

*) Limiter, est refuser le progrès, ou le plus outré. (Théod. Abrégé de la controv. V. Obj.)

E. Abra de Raconis nach J. Duns Scotus (in A. Heereboordi Meletem. Philos. Lugd. Bat. 1654 p. 249): „das unendliche Wesen steht weit ferner dem Nichts, als die Kreatur oder das endliche Wesen; der Abstand zwischen Gott und Nichts ist beiderseits unendlich, sowohl auf Seiten Gottes, als auf Seiten des Nichts, aber der Abstand zwischen dem endlichen Wesen und dem Nichts ist nur von Seiten des Nichts ein unendlicher;" so auch der katholische Theolog Petavius in seiner Theol. dogm. (de Deo Deique propr. l. I. c. 6. § 15): Gott allein hat nichts mit dem Nichts gemein, solus ita est, ut cum nihilo nullum commercium habeat. Ja, es findet sich jener Gedanke bereits ausgesprochen in dem alten, bei den Kirchenvätern und Neuplatonikern schon vorkommenden Satz, daß Gott eigentlich und zuletzt kein andres Prädikat zukomme, als das esse, das Sein, denn das Gegentheil des Seins ist ja das Nichtsein oder Nichts. Was ist denn aber das Nichts? Ein kurzes, allumfassendes Wort, womit der Mensch Alles das bezeichnet, was einen Mangel, eine Verneinung, ein Nichtsein ausdrückt, wie er z. B. von einem Dummen sagt: er versteht nichts, von einem Blinden: er sieht nichts, von einem unfruchtbaren Baum: er trägt nichts. Was ist also Gott? Ein kurzes, allumfassendes Wort, womit der Mensch alles das bezeichnet, was das Gegentheil von dem Worte Nichts ausdrückt. Gott ist das Gegentheil vom Nichts, und doch findest du seinen Sinn und Verstand nur im Nichts. „Können wir denn z. B. nicht vom Nichts sagen, daß es unveränderlich, daß es unbeweglich, daß es nicht gemacht, daß es unverwüstlich und ewig, daß es sich selbst gleich und von den erschaffenen Wesen unterschieden sei?" (Passerat bei Huetius: Censura Phil. Cartes. c. V. § 3.) Findest du also nicht auch im Nichts die Prädikate der Gottheit? — Ich füge dieser schon früher geschriebenen Anmerkung noch Folgendes bei. Taurellus sagt in seinem eben citirten Triumph der Philosophie, wie Leibnitz, daß die Principien aller Dinge, Gott ausgenommen, welcher reine Bejahung ist — Deus enim est simplex affirmatio — Sein und Nichtsein sind, weil die Verneinung zu ihrem Wesen gehört, indem jedes Ding nur Etwas ist, unzähliges Andre aber nicht ist. Sic enim existunt, quaecunque causam se superiorem habent, ut unum quid, plurima vero non sint. Eben so sagt Campanella irgend wo: „der Mensch ist nicht Nichts, aber auch nicht ganz Sein oder Wesen (ens); sondern er ist dieses Wesen oder einiges Wesen. Er ist aber einiges Wesen, weil er nicht alle Wesen ist. Daher ist das Nichtsein eben so gut als das Sein die Ursache, daß Etwas ist. Ja das Sein ist an sich unendlich und unermeßlich, wie Gott beweist, welcher reines Sein ist; begrenzt und bestimmt wird es nur durch das Nichtsein. Wenn daher der Mensch nicht am Nichts Theil nähme, so wäre er alle Wesen und allmächtig, allwissend und allwollend." Hier haben wir die wahre Bedeutung und Genesis des Nichts aufgeschlossen. Der Mensch ist Etwas, nicht Alles, nicht Stein, nicht Thier, nicht Sonne, nicht Luft u. s. w. Dieses Nichtsein existirt nur in der willkührlichen Vergleichung des Menschen mit andern Wesen, ist nur etwas Subjektives, d. i. Vorgestelltes, Eingebildetes. Aber der Mensch verwandelt alles Subjektive unwillkührlich in Objektives, so also auch diese Verneinung alles außer dem Menschen Existirenden vom Menschen in eine wirkliche Wesensbestimmung desselben: — der Mensch besteht aus Bejahung und Verneinung, er ist ein theilweises Nichts, nämlich

nichts von Allem, was ich in dem unbeschränkten Raum meiner Einbildungskraft neben und außer dem Menschen noch vorstelle oder vorstellen kann, aber von dem Menschen als von ihm ausgeschlossen verneine. Was aber vom Menschen, gilt von jedem andern Ding. Jedes Urtheil ist zugleich ein negatives und positives. Sage ich: die Rose ist roth, so verneine ich die andern Farben, indem ich die rothe bejahe. Jedes Ding ist aber — nämlich für den Menschen auf dem Standpunkt der Denkgläubigkeit, der Nichtunterscheidung zwischen Denken und Sein — wie Hegel sagt, ein Urtheil, alle Dinge bestehen daher, wie J. Böhm sich ausdrückt, aus Ja und Nein. Jedes bestimmte Wesen oder Urtheil ist aber eine bestimmte Verneinung; abstrahire ich nun von dieser Bestimmtheit, denke ich das bloße Nicht, die bloße Verneinung für sich als Substantiv, so habe ich das Nichts. Das Nichts ist die logische oder sprachliche Verneinung, Gott die logische oder sprachliche Bejahung, vergegenständlicht oder personificirt jene als Unwesen, als der Inbegriff aller Verneinungen, als der abyssus nihilitatis, dieser als positives Wesen, der Inbegriff aller Bejahungen, jener als Nichtsein, dieser als Sein. Gott ist das höchste Wesen im bejahenden, das Nichts das höchste Wesen im verneinenden Sinn. Das Nichts ist das infinitum et indeterminatum negans, continens totum et omne non esse, Gott aber die causa, quae totum et omne continet esse. (A. Heereboord l. c. p. 250.) Das Nichts ist daher so universell und unendlich als Gott. Aber worin besteht seine Unendlichkeit? darin, daß es, wie gesagt, nichts weiter als ein universelles verneinendes W o r t ist. So sagt man z. B. von einem hölzernen Eisen: es ist Nichts; von einem Todten: er ist Nichts mehr; von einem Armen: er hat Nichts; von einem Faulen: er thut Nichts; von einem Kranken: er ißt Nichts; von einem Ungeschickten: er kann Nichts. Das Nichts hat in allen diesen Beispielen eine bestimmte Bedeutung, im ersten die Bedeutung des Widerspruchs, im zweiten die des Todtseins, im dritten die der Vermögenslosigkeit, im letzten die der Ungeschicklichkeit zu dieser oder jener Arbeit, Kunst, Wissenschaft. Aber es wäre höchst langweilig, namentlich in der Konversation, im Leben, wo man nicht viel Zeit für Worte hat, diese bestimmte Bedeutung immer auch mit bestimmten Worten auszusprechen. Das Nichts ist daher nichts weiter als eine hyperbolische Abbreviatur. Das sprachliche und logische Gegentheil des Nichts ist ursprünglich das Etwas; aber auch dieses ist ein bloßes Wort, welches f ü r s i c h s e l b s t gar keine besondere Bedeutung hat. Wenn ich z. B. frage: hast du Etwas gesehen oder gehört? so bedeutet dieses Etwas immer irgend einen bestimmten, namentlichen Gegenstand. Es gibt allerdings unzählige Dinge, wo der Gegenstand oder die Bedeutung des Worts und das Wort selbst streng zu unterscheiden sind, aber es gibt auch sehr viele Dinge, wo der Begriff oder Gegenstand des Worts und das Wort identisch sind, wo die Bedeutung des Worts lediglich im Wort selbst liegt; jene sind wirkliche Dinge oder Wesen, diese aber nur, sit venia verbo! Wortwesen, für sich selbst aber Unwesen, bloße Nichtse oder Nullen. Der Centralpunkt, das ἓν καὶ πᾶν aller dieser linguistischen Nihilitäten ist aber das Nichts. Wenn man daher die Schöpfung aus Nichts, die L. sogar mit seiner Dyadik, seiner Rechnung mit Null und Eins „gleichsam" mathematisch demonstriren wollte, und um deren willen wir uns diese Digression erlaubt haben, für das größte Problem der christlichen Spekulation

erklärt hat, so hat man vergessen, daß dieses Problem längst schon seine Lösung gefunden hat in den biblischen Worten: „Gott sprach: es werde Licht; und es ward Licht." „Durch das Wort sind alle Dinge gemacht." „Durch das Wort" heißt eben: aus Nichts. Das Nichts ist nur der Kommentar dazu. Das Wort ist an und für sich Nichts, denn es ist nicht die Sache selbst, sondern nur das Zeichen derselben, hat also für sich selbst gar keinen Werth und Zweck, gar keine Realität. Das Wort aber, worin diese Nichtigkeit des Worts überhaupt vergegenständlicht und gleichsam verkörpert wird, ist das Wort Nichts; denn nur weil das Wort selbst nichts ist, gibt es auch ein Wort für Nichts. Das mysteriöse Nichts in der Schöpfung der Welt aus Nichts bedeutet daher nichts weiter als die unendliche Kluft zwischen dem Worte: fiat und dem wirklichen fit, zwischen dem Licht, das als ein Wort in meine Ohren, und dem Licht, das als ein Wesen in meine Augen fällt — eine Kluft, die darum auch nur eine potentia infinita aufzuheben oder auszufüllen vermag. Aber diese unendliche Macht ist nur die Macht der menschlichen Einbildungskraft, der gemeinen sowohl, als der spekulativen, denn diese allein ist es, welche aus Nichts Etwas, d. h. aus bloßen Worten Wesen macht. — Wundere sich Niemand über diese ausführliche Anmerkung über Nichts! Dieses Nichts ist das Geheimniß der christlichen Theologie und Philosophie; dieses Nichts hat fast zwei Jahrtausende als ein heiliger Glaubensartikel die christliche Menschheit beherrscht; dieses Nichts bildet die Spitze der Differenz zwischen dem Heidenthum und Christenthum. Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam, selbst die Götter können nicht aus Nichts Etwas machen, sagte der kategorische, mit sich einige Heide. Nein! sagte dagegen der zwiespältige, zerrissene Christ; dieses Gesetz gilt nur in der Physik, aber nicht in der Theologie; was dem Menschen als Physiker Lüge und Unsinn, das ist für den Menschen als Theologen Wahrheit und Weisheit; was die Natur nicht vermag, das vermag die Allmacht, d. h. die menschliche Willkühr und Einbildungskraft. Naturae autor, sagt der christliche Philosoph Gassendi gegen Lucrez, legibus naturae non adstringitur, ac infinita pollet vi, qua infinitam illam quasi distantiam superet, quae interjacet inter aliquid et nihil

50. L. bedient sich zur Erläuterung in seiner Theodicee § 30 und in seinen Bemerkungen über den Satz des Cartesianer Lami, daß Gott allein die Ursache von allem Positiven sei (T. I. p. 305), des Beispiels von einem beladenen Schiffe, das der Fluß um so langsamer mit fortnimmt, je beladener es ist. Der Fluß ist die Ursache von dem Positiven in der Bewegung, von der Kraft, von der Schnelligkeit dieses Schiffes, aber die Last ist die Hemmung oder Einschränkung dieser Kraft, und die Ursache der Langsamkeit.

51. Wir fassen die Aufgabe nicht so: wie konnte Leibniß mit seiner Philosophie die orthodoxen Vorstellungen seiner Zeit zusammenreimen, sondern allgemeiner, weil sie so mehr Interesse hat. Eben so reduciren wir das Thema der Theodicee auf den Gegensatz von Glaube und Vernunft und deren Vermittlung, obgleich L. nur in seinem Discours de la conformité de la foy avec la raison ausdrücklich davon handelt; aber bei einigem Nachdenken erhellt, daß das ganze Thema der Theodicee auf nichts anders hinausläuft, als auf die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft.

52. In der Gnade nimmt das Individuum das Verhältniß zu Gott wieder zurück, in welchem es sich befindet, wenn es ihm die Gerechtigkeit als ein Attribut beilegt; denn in der Gerechtigkeit — sonst wäre sie ein leeres Wort — steht das Individuum Gott als ein berechtigtes, Gott aber als verpflichtet ihm gegenüber. Zugleich erwacht ihm jedoch auch das Bewußtsein von der Unangemessenheit dieses Verhältnisses; es fühlt sich vor Gott endlich, negirt, und in diesem Gefühle seiner Rechtlosigkeit ponirt es die Idee der Unendlichkeit in der Vorstellung der Gnade. So hat jede Position in Gott hier ihre Negation an einer zweiten entgegengesetzten Bestimmung oder Position. Die erste ist der Ausdruck der Relation Gottes auf den Menschen, die zweite der der Beziehung Gottes auf sich selbst, aber — wohlgemerkt! — selbst wieder nur im Vergleich und in der Beziehung zur ersten; denn an sich selber ist sie gleichfalls wieder eine Relation auf den Menschen, wie hier die Gnade, die wesentlich eine Beziehung auf den Menschen, kurz auf ein Objekt, woran sie sich bethätige, ausdrückt, ohne diese Beziehung gar nicht denkbar ist.

53. Die einzelne Handlung als solche ist freilich nicht nothwendig, aber ihr Wesen, ihr Charakter ist nothwendig. Die Totalität meines Handlungsvermögens, d. i. meines Wesens geht nicht in dieser Handlung auf, sie ist daher, gegen die Totalität gehalten, eine nicht nothwendige, zufällige. Aber ihrem Gehalte, ihrer Bedeutung, ihrem Wesen nach, ist sie eine nothwendige von mir als einem Individuum, das selbst ein bestimmtes Wesen hat. Nun bin ich aber nicht nur ein bestimmter Mensch, sondern auch der Mensch überhaupt in einer bestimmten, individuellen Gestalt. Das Dasein des Menschen überhaupt in mir, dem bestimmten, ist vor Allem das Gewissen, das mir Vorwürfe macht über die Handlungen, zu denen mich meine individuelle Natur antreibt, ist die Liebe und Verehrung anderer Menschen wegen Gaben und Eigenschaften, die ich nicht oder wenigstens nicht in dem Grade, wie sie, besitze, ist die Erkenntniß meiner eignen Schranke, das Bewußtsein, daß das Wesen des Menschen in mir sich nicht adäquat und vollkommen entfaltet und geoffenbart hat u. s. w. In Beziehung auf mich als Mensch überhaupt, d. h. inwiefern die allgemeinen Eigenschaften des Menschen als Gewissen und Anlage wenigstens in mir liegen, ist meine Handlung nicht nothwendig — andere Menschen, in denen sich die Eigenschaften, die in mir nur als Anlage vorhanden sind, zur Wirklichkeit entfaltet haben, würden anders, besser gehandelt haben in dem nämlichen Fall, als ich — in Beziehung auf mich aber, wie ich Mensch in dieser bestimmten Gestalt, in dieser Schranke bin, in Beziehung also auf mein bestimmtes Wesen ist sie nothwendig. Frei (zufällig, willkührlich) ist eine Handlung, wenn sie nicht der Totalität des handelnden Wesens entspricht, nothwendig, wenn sie dieser entspricht. Nur das Adäquate, das Vollkommene ist nothwendig. Wenden wir nun dieses auf das Verhältniß der Welt zu Gott an! Fasse ich die Welt als eine, als diese Welt, so ist sie freilich nicht nothwendig, denn sie ist dann nicht der plenus effectus des göttlichen Schöpfungsvermögens. Aber die Welt als diese fassen, das thut nicht der Gedanke, sondern die oberflächlichste Vorstellung und Einbildung. Die Welt ist das Universum, der absolute Inbegriff aller Gattungen, Arten, Individuen, aller vergangenen

und künftigen, möglichen Entwicklungen und Revolutionen. Wie kann ich also, außer mit der gegenstandslosesten leersten Einbildung das Universum in das Prädikat: dieser Welt einfassen? So wenig Gott dieser ist, so wenig ist das Universum dieses; das eben ist das Wesen und der Begriff des Universums, daß der Begriff der Endlichkeit und Dießheit von ihm verschwindet. Wäre die Welt diese Welt, dann wäre auch der Act der Erschaffung dieser Act gewesen, Gott hätte anno so und so viel sie erschaffen und anno so und so viel würde er eine neue erschaffen, kurz so wäre die Handlungsweise Gottes eine successive, zeitliche, endliche, menschliche Handlungsweise — denn nur ich, dieses zeitlich bestimmte Individuum, bringe jetzt zu dieser Zeit dieses Werk hervor, nur in der successiven Reihe meiner Werke erscheint die Totalität meines Wesens — so wäre Gott ein rein individuelles Wesen, so gut wie Unser einer. Und als solcher wird er in der That da vorgestellt, wo aus einem bloßen Willensact die Welt abgeleitet wird.

54. Wen der hier gemachte Unterschied zwischen dem Menschen als denkendem und persönlichem Wesen noch befremden sollte, der denke nur unter anderm z. B. an die Kollision, in die der Mensch als erkennendes, denkendes Wesen mit sich als persönlichem, fühlendem Wesen geräth, wenn er das Werk eines aus irgend einem Grunde ihm nicht gleichgültigen oder gar befreundeten Menschen, das er aber als ein schlechtes Buch erkennt, beurtheilen soll. Hier tritt der Unterschied, den wir eben im Denken erkannten und entwickelten, als ein Faktum in die Empfindung ein. So wehe es dem Kritiker als Menschen thut: er kann doch nicht anders, als Denker, er muß das Werk verdammen. Das Denken oder die Erkenntniß bethätigt sich hier als die rücksichtslose Macht der Nothwendigkeit und Gerechtigkeit, als eine von mir unterschiedene Macht, der ich mit meinen Gefühlen, Interessen, Neigungen, in denen ich allein mein eigentlich persönliches Dasein habe, eben so gut, wie der Andere, völlig gleichgültig bin, kurz als eine rein unpersönliche Thätigkeit. Wäre zwischen mir als persönlichem und denkendem Wesen kein Unterschied, so könnte ich auch nicht von meinen persönlichen Verhältnissen abstrahiren, nicht ein Urtheil fällen, das meinen persönlichen Gesinnungen und Empfindungen widerspricht; ja ich wüßte gar nichts von dem Unterschiede zwischen Wahrem und Nützlichem oder Angenehmem, Objektivem und Subjektivem. Der Verfasser hat übrigens schon früher in einer Dissertation De ratione universali etc. **1828** diesen Gegenstand zu behandeln versucht, und hier unter andern die Sätze ausgesprochen: cogitans nemo sum. Cogito, ergo omnes sum homines. — Sätze, die natürlich nur von dem reinen Begriffe des Denkens gültig sind. Von dem reinen (**1847**), d. h. dem abstrakten Begriffe des Denkens. Der Denker als Denker ist allerdings Niemand — ein Ausdruck, der weit richtiger und gedankenmäßiger ist als der: alle Menschen, denn im Denker ist ja abgesehen vom Menschen — aber dieser Denker hat auch nicht mehr Wirklichkeit, als der Niemand, ist nur ein Namen- und Gedankenwesen, was schon daraus deutlich erhellt, daß dieser Denker selbst für seine Universalität und Nullität keinen andern Beweis anführt, als die Sprache, als das Wort. Das Ich in dem cogito ist schlechthin allgemein, gilt für Keinen — d. h. keinen Bestimmten, Einzelnen, — und doch für Jeden; ganz richtig, aber nur in demselben Sinn, wie das Wort Baum für keinen und doch für jeden

Baum, das Wort Stein für keinen und doch jeden Stein gilt, nur mit dem Unterschied, daß dort die Nullität und Universalität des Worts nicht auf ein Objekt, sondern auf das redende, denkende Subjekt bezogen wird. Ich bin allgemein, heißt daher: Ich bin oder: Ich ist ein bloßes Wort. Will ich darum mit diesem Wort ein wirkliches Ich oder Wesen bezeichnen, so muß ich an die Sinne appelliren, um durch sie das vieldeutige, trügerische, sophistische Wort zurechtzuweisen. Wie viel hat man von dem Betrug der Sinne geredet, wie wenig von dem Betrug der Sprache, von der doch das Denken unabsonderlich ist! Und doch wie plump ist der Trug der Sinne, wie fein der Trug der Sprache! Wie lange hat mich die Allgemeinheit der Vernunft, die Allgemeinheit des Fichte'schen und Hegelschen Ich's an der Nase herumgeführt, bis ich endlich unter dem Beistand meiner fünf Sinne zum Heile meiner Seele erkannte, daß alle Schwierigkeiten und Geheimnisse des Logos in der Bedeutung der Vernunft ihre Lösung finden in der Bedeutung des Wortes! Darum ist mir das Wort Haym's: „die Kritik der Vernunft muß zur Kritik der Sprache werden," in theoretischer Beziehung ein aus der Seele gesprochenes Wort. — Was näher der Gegensatz zwischen mir als empfindenden, persönlichen und mir als denkenden Wesen betrifft, so reducirt er sich im Sinne dieser Anmerkung und der angeführten Dissertation auf den krassen Gegensatz: im Empfinden bin ich Einzelner, im Denken Allgemeiner. Allein ich bin im Empfinden nicht weniger Allgemeiner, als ich im Denken Einzelner bin. Uebereinstimmung im Denken gründet sich nur auf Uebereinstimmung im Empfinden. Eine Vernunft ist nur dort, wo auch Ein Herz ist. Alle Geselligkeit beruht auf der Voraussetzung von der Gleichheit der Empfindung unter den Menschen. Die Meinung von dem Gegentheil kommt allein daher, daß man gewisse untergeordnete, partikuläre oder gar abnorme Empfindungen zum Maßstab der Empfindung überhaupt macht. Allein es gibt eben so gut Idiosynkrasieen des Denkens, als der Empfindung. Wie viele „unparteiische Prüfungen" und Kritiken mißfälliger Lehren und Neuerungen haben ihren Grund nur in einer logischen Idiosynkrasie! Wie Viele verwerfen eine Sache bloß deßwegen, weil sie das Wort derselben nicht „leiden" können! Es gibt verrückte Gedanken; warum soll es nicht auch närrische Empfindungen geben? Uebrigens gibt es keinen psychologischen Gegenstand, der schwieriger für die Erkenntniß ist, keinen, über dessen Wesen wir weniger Gründliches wissen, als die Empfindung.

55. Qui specimen, sagt Leibnitz, profundissimae philosophiae Platonis cupit, is legat ... ipsum Parmenidem et Timaeum, quorum ille de uno et ente i. e. Deo (nam nulla creatura est ens, sed entia) admiranda ratiocinatur, hic naturas corporum solo motu et figura explicat etc.

56. Wesentlich ist es, zu bemerken, daß die Philosophie an und für sich in keiner Beziehung zur (historischen, positiven) Theologie steht, folglich auch nicht im Gegensatze zu ihr, schon aus diesem einfachen Grunde, weil die Philosophie wesentlich die freie, die allgemeine Wissenschaft, die Theologie aber nicht nur eine besondere, bestimmte, sondern ihrer Basis, ihrem Standpunkt, ihrem Gesichtskreis nach selbst beschränkte Wissenschaft ist, das Allgemeine aber nicht dem Besondern, sondern nur das Besondere dem Besondern entgegengesetzt ist. Der ausgesprochene Unterschied

zwischen Theologie und Philosophie, daß jene den Willen, diese die Vernunft Gottes zu ihrem obersten Objekte habe, ist daher auch nur in der Vergleichung gültig; denn die Philosophie hat auf historischem Wege, schon vor dem Christenthum in Sokrates und Plato die Idee des Guten in sich aufgenommen, und zwar aus eignen Kräften und Mitteln.

57. Gegen die gewöhnliche Folgerung, daß eine Nothwendigkeit der Handlungen Lob und Tadel, Belohnung und Strafe aufhebe, macht L. auch schon die beachtungswerthe Bemerkung, Theod. § 75 — ein Gedanke, worin er jedoch schon den Pomponatius zu seinem Vorgänger hatte — daß dies keineswegs der Fall sei. Die nothwendigen Handlungen wären immer noch wenigstens insofern in unserer Gewalt, als wir sie thun und unterlassen könnten, je nachdem die Hoffnung oder die Furcht des Lobes oder des Tadels, des Vergnügens oder Schmerzens unsern Willen bestimmten. Wir können auch loben und tadeln, fügt er hinzu, die guten und übeln natürlichen Eigenschaften eines Pferdes, Steines, Menschen, woran der Wille doch keinen Antheil hat.

58. Ihrer ursprünglichen historischen, selbst schon vorchristlichen Bedeutung nach sind Himmel und Hölle offenbar nichts weiter als der (unwillkührliche) Ausdruck, die Dar- und Vorstellung von der Realität des Unterschieds zwischen Gut und Böse in einer dem rohen, sinnlichen Menschen fühlbaren Weise. Aber im spätern Christenthum verlor diese Vorstellung die ethische Bedeutung, die sie in Bezug auf den sinnlichen Menschen hat, und die Hölle wurde nur der Ausdruck der orthodoxen Bornirtheit, die soweit ging, daß Augustin und viele andere Theologen nach ihm die ungetauft gestorbenen Kinder zur Hölle verdammten, und folglich, da die orthodoxe Bornirtheit des Geistes nothwendig im Herzen in Haß und Bosheit ausschlägt, der Ausdruck der Bosheit und des Hasses. — Gegen den Aristoteliker Ernestus Sonerus, der die merkwürdige, übrigens aus dem Aristoteles abzuleitende Behauptung that, daß Gott nur ein spekulatives Leben zukomme, aber keine virtutes morales und keine vita activa, weil damit seine Seligkeit verloren ginge (s. Jac. Thomasii Orationes Lips. 1683. Orat. XXI. p. 505), und der die ewige Verdammniß deßwegen verwarf, weil eine endlose Strafe mit einem endlichen Vergehen in keinem Verhältniß stände, vertheidigt L. die Ewigkeit der Höllenstrafe (Theod. § 266) aus dem Grunde, daß die Dauer der Schuld die Dauer der Strafe zur Folge habe, daß die Verdammten nicht aus ihrem Elende gezogen werden könnten, weil sie Sünder blieben. Allein die wahre Pein in Folge der Sünde ist das Gefühl der Schuld. Da, wo aber immer gesündigt wird, wird nicht mehr gesündigt. Die Schuld ist die wahre Hölle, aber zugleich auch das Fegfeuer des Sünders. Ohne Gewissen gibt es keine Empfindung der Schuld, ohne eine Empfindung des Guten keine Empfindung des Bösen und seiner Qual; ja die schrecklichste Qual, die Qual der Schuld, des bösen Gewissens ist nur die indirekte Empfindung des Guten und seiner Allmacht. Das Gute wäre eine höchst beschränkte und elende Macht, wenn das Böse sich rein und absolut von ihm lostrennen, und, so zu sagen, ein Reich für sich selber gründen könnte. Wenn also die Qual der Qual nur der auch im Bösen noch unaustilgbare Rest des Guten ist, so muß die Hölle auch, um Hölle zu sein, den Gegensatz gegen sich in sich tragen, und ein von allem Guten,

wie von aller vernünftigen, erlösenden Thätigkeit und Wirklichkeit absolut ausgeschlossenes und auf sich allein concentrirtes Reich des Bösen ist daher das gräuelvollste Phantom, das die Macht der Phantasie — eine noch lange nicht genug erkannte Macht — aus ihrem Schattenreich hervorgerufen hat. In Beziehung auf L. ist noch zu bemerken, daß er übrigens auch in dieser Materie seiner, als eines Denkers, würdige Ansichten hat, wie wenn er sagt (T. VI. p. 84): neminem damnari nisi a se ipso, ferner: les péchés traînent naturellement leur châtiment après eux par une espèce d'harmonie préétablie et ces châtimens tendent toujours au bien (ist dies aber bei den Höllenstrafen der Fall?), ferner: ceux qui ne connoissent point les perfections de la Divinité s'en punissent eux-mêmes. (T. V. p. 53, 54.) — Gedanken, die sich übrigens schon bei Scotus Erigena, der in seiner Schrift De praedestinatione (ich glaube c. 16) sagt: in omni enim peccatore simul incipiunt oriri peccatum et poena ejus, quia nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat; selbst auch schon bei Augustin finden.

59. Leibnitz äußert sich jedoch auch zweifelhafter und gelinder über Spinoza, zu dem sich L. selbst früher einmal hingeneigt hatte, und sagt, daß er in Betreff dieser Materie dunkel sei. Car il donne la pensée à Dieu après lui avoir ôté l'entendement. Cogitationem, non intellectum concedit Deo. Théodicée § 173. Ebendaselbst § 174 sagt L. von Spinoza, daß er eine nécessité metaphysique in den Ereignissen dans les évènemens suchte. Und die Absurditäten, die Bayle aus Spinozas Lehre folgerte, beruhen auf dieser Auffassung. L. wendet hier jedoch seinen Begriff von der metaphysischen Nothwendigkeit auf Sp. an. Aber eine metaphysische Nothwendigkeit kann man im Sinne Spinoza's nur in den Handlungen der Substanz selbst finden, oder nur da, wo an sich selbst, dem Inhalte nach Wesenheit und Wahrheit ist, in den Gegenständen der Erkenntniß und Vernunft, wie z. B. in der Mathematik, aber nicht in den bloßen Factis und Begebenheiten, die von den Vernunftobjekten sich eben so unterscheiden, wie die Modi von der Substanz dadurch sich unterscheiden, daß ihr Sein nicht in ihrem Begriffe oder Wesen liegt. Nothwendig im Sinne Spinoza's ist nur das, dessen (objektiver und wesenhafter) Begriff das Sein enthält. Aber diese Nothwendigkeit kommt keineswegs den évènemens und überhaupt den endlichen Dingen zu, deren Wesen vielmehr darin besteht, daß sie gedacht werden können, ohne daß sie sind, wo also keineswegs an sich die Möglichkeit des Andersseins ausgeschlossen ist; obgleich das an sich selber Zufällige der äußerlichen, bis ins Unendliche gehenden Verkettung der Endlichkeit nach nothwendig ist, was aber eine Nothwendigkeit ganz anderer Art ist. Wenn man freilich wie Bayle die absolute Nothwendigkeit bis auf die nicht absoluten, endlichen Dinge ausdehnt, so kommen natürlich Absurditäten heraus; aber liegt die Quelle dieser Ungereimtheiten in Spinoza oder nicht vielmehr in Bayle, wenn er, was Spinoza vom Lichte sagt, auch von den Farben und ihren Nüancen gesagt wissen will?

60. Daß die hier gegebene Erörterung des Begriffs der Nothwendigkeit mit Spinoza's Sinn und Gedanken übereinstimmt, beweist unter andern folgende treffliche Aeußerung von ihm: Si Dei natura nobis est cognita, tam necessario ex natura nostra τό affirmare sequitur, Deum existere, quam ex natura trianguli ejus tres

angulos duobus rectis aequari fluit, et tamen nunquam magis liberi sumus, quam quum rem tali modo affirmamus. Epist. 34.

61. Der Unterschied, den Leibnitz zwischen der moralischen und metaphysischen Nothwendigkeit macht, hält einer strengen Kritik nicht Stand. Auch von dem moralisch Nothwendigen ist das Gegentheil unmöglich; es widerspricht sich, daß das Gute anders als gut handeln sollte; wie das Wesen, so die That; das Gute kann nur gut, sich selbst gemäß handeln. Wie es, um mit Spinoza zu reden, aus der Natur des Dreieckes folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zweien rechten: so folgt es aus der Natur des vernünftigen Wesens, daß seine Handlungen vernünftige, des guten, daß seine Handlungen gute sind, nur mit dem Unterschiede, der sich übrigens für den vernünftigen Menschen von selbst versteht, daß diese letztere Nothwendigkeit mit Wissen und Willen, ja sein Wissen und Wollen selbst ist*). Freiheit ist nichts anders als Einheit. Wer nicht mit sich Eins ist, der ist unfrei. Wo ist denn überhaupt ein Wesen frei? Da, wo es in seinem Esse ist. Mein Element ist meine Freiheit; wo mein Element ist, da ist meine Heimath, mein Ursprung, mein Gott, und nur wo mein Gott ist, ist meine Freiheit. Frei, im strengsten Sinne, ist der Philosoph nur im Philosophiren, frei der Künstler nur im Schaffen; im Uebrigen findet er sich gebunden, beschränkt, gedrückt, weil er sich hier nicht in seinem immanenten Verhältnisse befindet, weil er hier nicht in seinem ursprünglichsten und eigensten Elemente ist. Einheit des Innern und Aeußern, des Bedürfnisses und Verhältnisses, des Triebes und des Gegenstandes, des Wesens und der That, der Pflicht und Neigung, des Gesetzes und Willens, sonst nichts ist Freiheit. Selbst die sinnliche Freiheit offenbart das Wesen der Freiheit: ein Wesen in eine Sphäre versetzen, die seiner Natur widerspricht, heißt es seiner Freiheit berauben. Woher die Qual der Gefangenschaft? weil sie unnatürlich ist. Wann handelt der Mensch frei? nur dann, wann er nothwendig handelt; denn nur dann entspringt die Handlung aus meinem Innersten, ist sie der bündige, schlagende, präcise Ausdruck meines Wesens, meiner Selbst, eine Handlung, von der Ich im vollen Sinne der Urheber bin. Wie tief ist auch Spinoza hierin, wenn er sagt, daß nur die Handlung frei sei, die ganz aus der Natur eines Wesens für sich allein abgeleitet und erklärt werden kann! Also nur der Mensch handelt frei und ist ein freier Mann, der, ungeachtet äußerlicher Hindernisse und Nachtheile, sie seien welcher Art sie wollen, also mit Opfern, die seinem wahren Wesen, das er als seine Bestimmung erkennt, entsprechende Sphäre sich gibt und behauptet, beseitigend Alles, was ihm widerspricht. Freiheit und Wahrheit ist daher identisch; nur der Wahrhafte ist frei; aber der Wahrhafte handelt mit

*) Eben deßwegen ist auch die Leibnitzische Unterscheidung zwischen moralischer und metaphysischer Nothwendigkeit keineswegs grundlos, obgleich die Bestimmung dieses Unterschieds, nämlich daß das Gegentheil der metaphysischen Nothwendigkeit unmöglich ist oder sich widerspricht, das Gegentheil der moralischen Nothwendigkeit aber unziemlich oder unpassend ist (inconveniens. Causa Dei § 21.); nur eine theologisch diplomatische Phrase ist; denn L. sagt ja selbst, quae mala sunt, sapientem nec facere posse credendum est. (Ep. 17 ad Des-Bosses.)

der Strenge metaphysischer Nothwendigkeit, seine Handlungen sind der adäquate, untrügliche, unwillkührliche Ausdruck seines Wesens. Die Nothwendigkeit ist überhaupt nichts Anderes, als der Ausdruck der Freiheit. Was im Wesen, in der Idee Freiheit ist, das ist und erscheint in der Zeit, in der Entäußerung, in der Succession als Nothwendigkeit. Jede Freiheit, die nicht zugleich Nothwendigkeit ist, ist ein kindischer Traum, ein bloßer Wahn der Freiheit. Gerade das, was die eitlen Freiheitsschwindler auf dem Gebiete des Intellektuellen als triste, todte Nothwendigkeit fassen und welchem sie die Freiheit als das wahre Princip entgegensetzen wollen, gerade das ist der höchste Triumph der Wahrheit, der Ausdruck der Freiheit im Intellektuellen. Das Freie im Gedanken, das Freie in und an sich ist in seiner Aeußerung, seiner Erscheinung, seiner Offenbarung für uns das Nothwendige.

62. Einige*) Bemerkungen über die Leibnitzische Theologie und Theodicee von 1847. — Der oben, § 17, gegebene Beweis vom Dasein Gottes aus der Zufälligkeit der Welt ist der einzige aposteriorische, d. h. aus der Erfahrung geschöpfte Beweis, den Leibnitz und seine Anhänger als einen stichhaltigen anerkennen. Den andern gewöhnlichen Beweisen wirft Wolf mit überraschendem Scharfsinn und Freisinn folgende Mängel vor. In dem Schlusse von der Ordnung der Welt auf einen Urheber der Ordnung nehme man an, daß alle Ordnung zufällig sei, alle Ordnung also einen Ordner voraussetze, was aber falsch sei, denn es gebe auch, wie die Mathematik beweise, absolut nothwendige Ordnungen, die also den Satz: ubi datur ordo, ibi datur ordinans widerlegten. In dem Schlusse von der künstlichen Einrichtung der Welt setze man voraus, was doch erst zu erweisen wäre, daß das, was von den Werken der Kunst gilt, nämlich daß sie einen Künstler voraussetzen, auch von den Werken der Natur gelte; in dem Schlusse aber von dem Anfang des Menschengeschlechts oder der Welt stütze man sich auf eine Prämisse, die aus der Vernunft gar nicht oder doch höchst schwierig zu erweisen sei; denn aus dem Anfang von dem gegenwärtigen Zustande der Erde folge noch keineswegs, daß jeder Zustand derselben angefangen habe, noch weniger aber aus dem Anfang eines Theiles der Welt, wie die Erde ist, der Anfang der ganzen Welt. In dem teleologischen Beweise mache man einen Zirkelschluß, denn die Annahme von Zwecken oder Absichten in der Natur setze schon die Annahme eines verständigen Wesens oder Urhebers der Natur voraus. Gegen den Beweis aus dem Gewissen lasse sich mit Recht einwenden, daß dieses Argument ein sehr trügliches sei. (Ratio Praelect. De Lect. Metaph. § 41—48.) Wenn, sagt in Betreff dieses Beweises G. F. Meier, „einer der würdigsten Philosophen aus der

---

*) Nur einige, und noch dazu nicht ausgeführte, sonst wären mir leicht bei der Fülle des Stoffs die Anmerkungen zu einer selbstständigen Schrift angewachsen, was ganz wider meine Absicht und Tendenz gewesen wäre. Diese Bemerkung gilt auch von andern Gegenständen, namentlich dem der L.'schen Pneumatologie, so viel Zeit und Studium ich auch auf denselben verwandt habe, ob er gleich ganz außer dem Kreise meines eigentlichen Themas liegt, denn mich interessiren und beschäftigen nur die unmittelbar den Menschen betreffenden Gegenstände.

Wolfischen Schule," in seiner natürlichen Gottesgelahrtheit (Metaphysik IV. Th. 1759) ein Mensch von einer falschen Religion sich zu der wahren bekehrt, so wird er selten die Unruhe seines Gewissens los werden, und vielleicht ist kein Weltweiser, welcher Gespenster läugnet, der nicht demohnerachtet sich vor Gespenstern fürchten sollte." Gegen den Beweis aus der Uebereinstimmung aller Völker sagt derselbe, daß es auch „allgemeine Irrthümer des ganzen menschlichen Geschlechts geben könne; so sei der Glaube an den Stillstand der Erde und die Bewegung der Sonne einst ein allgemeiner Glaube der Menschheit gewesen; überdem habe man ganze Völker entdeckt, welche nichts von Gott gewußt hätten." In Betreff endlich des Beweises aus der unendlichen Sehnsucht des Menschen a desiderio hominis infinito, welcher also lautet: „allen Menschen ist ein unendliches Verlangen eingeboren. Dieses Verlangen kann nicht vergeblich sein; also muß der Gegenstand desselben existiren. Es bezieht sich aber dieses Verlangen auf das unendliche Gut, d. h. Gott, also existirt Gott," bemerkt derselbe, daß das „Verlangen nach dem Unendlichen auch ein Verlangen nach der Unsterblichkeit sein könne, also keineswegs die Wirklichkeit eines Gottes erweise." So ist denn nach der Leibnitzischen Philosophie und Schule „der einzige unumstößliche Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Erfahrung" der aus der Zufälligkeit der Welt. Er lautet also: Diese Welt existirt; sie existirt aber so, daß sie auch nicht existiren könnte, ist also ein zufälliges Ding; denn zufällig ist das, dessen Gegentheil möglich ist. Also liegt der Grund, warum die Welt ist und so ist, wie sie ist, nicht in ihr, sondern außer ihr und zwar in einem Wesen, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat und folglich nothwendig existirt oder ein nothwendiges Wesen ist. Was ist denn nun aber der wahre Sinn und Grund dieser Zufälligkeit der Welt, worauf sich die Existenz eines Gottes, d. h. eines von der Welt unterschiedenen Wesens und Urhebers derselben stützt? die Zufälligkeit oder vielmehr Willkührlichkeit des menschlichen Denkens und Vorstellens. Die Welt ist zufällig, weil ich in Gedanken, in der Einbildung, in der Vorstellung die Welt — nota bene! die Welt, wie ich sie mir auf diesem Standpunkte vorstelle — als nicht seiend und anders seiend denken kann. „Wie in einer Studirstube (heißt es vortrefflich d. h. höchst charakteristisch für den Standpunkt des Theismus in „Herbart's Erweis, daß die Sätze der neuern Philosophie zur Verherrlichung Gottes gereichen." Ludovici Sammlung der sämmtl. Streitschriften wegen der Wolfischen Philosophie. II. Th. S. 148) die Ordnung der Dinge auf vielerlei Weise anders sein kann und kein Ding nothwendig diesen oder jenen Platz einnimmt, so ist es ebenfalls klar, daß die gegenwärtige (d. h. existirende) Welt unzählige Mal anders sein könnte, als sie wirklich ist .... und ist unstreitig der stärkste Beweis, daß ein von dieser zufälligen Verknüpfung unterschiedenes Wesen sein müsse, das die Welt so und nicht anders eingerichtet, wie ich bei Betrachtung einer Bibliothek also bald schließe, es müsse Jemand sein, der es gut befunden, die Bücher so und nicht anders zu ordnen, weil es ja nicht unmöglich ist, daß sie anders stehen könnten!" Gewiß! wenn ich die Welt nur vom Standpunkt meiner Studirstube aus denke, meine Studirstube zu ihrem Urbild mache, so muß ich nothwendig Jemand annehmen, der in demselben Verhältnisse zur Welt steht, als ich zu meiner Studirstube. So ist Gott immer nur das nothwendige

Resultat von einer an sich willkührlichen Prämisse!*) Worin hat aber diese Willkühr ihren Grund? darin, daß die Welt Gegenstand der Sinne und Gegenstand des Denkens ist. Bei einem sinnlichen Gegenstand unterscheidet aber der Mensch das Wesen, wie es wirklich, wie es Gegenstand der Sinne ist, von dem aus den Sinnen abstrahirten Gedankenwesen desselben. Jenes nennt er die Existenz oder auch das Individuum, dieses das Wesen oder die Gattung. Das Wesen bestimmt er als nothwendig und ewig, weil, wenn auch ein sinnliches Wesen aus der Sinnenwelt verschwunden, es doch als gedachtes oder vorgestelltes Wesen noch bleibt, die Existenz als zufällig und vergänglich. „Das Wesen des Menschen, sagt Spinoza, hat keine nothwendige Existenz, d. h. es ist der Naturordnung nach eben so möglich, daß dieser und jener Mensch existirt, als daß er nicht existirt." Eben so heißt es im Sinne der Leibnitzischen Theologie von der Welt: das Wesen der Welt hat nicht nothwendige Existenz, es ist eben so möglich, daß diese und jene Welt existirt, als daß sie nicht existirt. Die Welt ist sinnlich, d. h. sie ist eine einzelne, für mein unbeschränktes Denk- und Dichtvorstellungsvermögen, welches sich außer dieser wirklichen Welt unzählige andere mögliche Welten vorstellen, einbilden kann. Nobis enim Deus potestatem indidit, sagt ganz im Geiste Leibnitz's und des Theismus überhaupt der Mathematiker Barrow (Lectiones Mathem. Londini 1683. Lect. VII. p. 124.), cogitatione nostra innumeros quasi creandi mundos imaginarios, quos ipse si velit reales potest efficere ..... Siquidem rationis imperium naturae cancellos longe transgreditur, mundus intelligibilis immane quantum exporrectior et diffusior est mundo sensibili; multo plura mentis acies, quam corporis sensus contemplatur. Nothwendig ist daher die wirkliche Welt in Beziehung auf die andern möglichen Welten eine zufällige, es kann statt ihrer eine andere existiren**). Aber eben so nothwendig ist, daß der Mensch diesen widerwärtigen Widerspruch zwischen Sein und Nichtsein kenne, Wirklichkeit und Möglichkeit, Existenz und Wesen, Individuum und Gattung oder wie man sonst die Glieder dieses Widerspruchs benennen mag, aufhebe, daß er sein die Grenzen der Natur überschreitendes, die wirkliche Welt überfliegendes, willkührliches

---

*) Wenn ich die Welt zu etwas Endlichem mache, wenn ich sie reducire auf einen beschränkten Begriff, auf eine logische Kategorie oder Abstraktion, wie hier auf die der Zufälligkeit, so ist es nothwendig, daß ich über sie hinausgehe, daß ich das Unendliche der Welt, d. h. der Wirklichkeit überhaupt als ein von der Welt unterschiedenes, un- und überweltliches Wesen vorstelle. Nous voudrions, sagt vortrefflich Leibnitz (IV. Ecrit à Clarke. Apostille) que la nature n'allât pas plus loin, qu'elle fût finie, comme notre esprit. Aber er wendet diesen Satz nur auf die Atomistik an, nicht auf seine eigene mechanische Weltanschauung, nicht auf den theistischen Standpunkt, und doch beruht dieser nur darauf, daß er die Grenzen seiner Unwissenheit zu Grenzen der Natur, einen bornirten, abstrakten Begriff zu ihrem Wesen macht.

**) Daß die Zufälligkeit der Welt nur ein Produkt der Vorstellung anderer möglicher Welten ist, geht deutlich aus der schon citirten Stelle der Theodicee hervor, wo es heißt: ce monde qui existe étant contingent et une infinité, d'autres mondes étant également possibles. Ganz richtig sagt daher G. F. Meier in seiner Kosmologie § 331: „Je mehr man also die Zufälligkeit der Welt, diese ungemein wichtige Wahrheit behaupten will, desto mehr muß man die Vielheit und Mannigfaltigkeit unendlich vieler Welten zu erhärten suchen."

Denk- und Dichtvermögen in einem außer- und überweltlichen Gegenstande oder Wesen verwirkliche oder vergegenständliche. Dieses Wesen, welches potest efficere machen kann, was der Mensch nur denken kann, ist oder heißt Gott. Gott ist die Grundlage, die Existenz, der Ort, der Inbegriff aller Denkbarkeiten oder Möglichkeiten — denn „es ist einerlei, ob man sagt: es sei etwas möglich oder es sei vorstellbar“ — die omnitudo compossibilium, wie Bülfinger die Unendlichkeit definirt, der Superlativ der Möglichkeit das allermöglichste Ding oder Wesen, so daß, „wenn Gott nicht existirte, Nichts möglich wäre,“ das Wesen, bei dem die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, die Wirklichkeit nicht von der Möglichkeit unterschieden ist, das ist, weil es möglich ist, dessen Existenz keinen andern Grund, als die bloße Denkbarkeit hat. Il suffit d'être possible pour être actuel. (Monadol. § 44.) C'est l'être qui doit exister parce qu'il est possible (de la démonstr. de l'exist. de Dieu du P. Lami.) „Die Möglichkeit des vollkommensten Wesens, sagt Baumeister (in seiner Instit. metaphys. 1749. § 54), ist der zureichende Grund seiner Wirklichkeit und Existenz, so daß wenn du die Möglichkeit des vollkommensten Wesens bewiesen, du eben damit auch schon seine Wirklichkeit bewiesen hast, und daher der Satz der Alten: A posse ad esse non valet consequentia nur von den zufälligen Wesen gilt, aber nicht von dem nothwendigen Wesen, von Gott.“ Supposé que Dieu soit possible, il existe, ce qui est le privilège de la seule divinité. (Nouv. Essais. L. IV. ch. 10. § 7.) Bei Gott ist also nichts zwischen der Denkbarkeit und Wirklichkeit, kein Unterschied zwischen Denken und Sein, d. h. er ist ein reines Gedankenwesen. Der Beweis von der Existenz dieses Wesens hat daher auch bei Leibnitz keinen andern Sinn, als den schon bei Cartesius und Spinoza entwickelten, nämlich daß es sich hier im letzten Grunde nicht um die Realität eines vom Denken, vom Verstande unterschiedenen Wesens, sondern nur um die Realität und Gottheit des Verstandes oder Geistes handelt. Leibnitz anerkennt ja ausdrücklich den sogenannten ontologischen Beweis, er tadelt nur das an ihm, daß er die Möglichkeit des vollkommensten Wesens voraussetze. Es handle sich daher, um diesen Beweis vollkommen zu machen, nur darum, diese Möglichkeit zu beweisen. Worin besteht denn nun aber der Beweis dieser Möglichkeit? darin, daß das vollkommenste Wesen dem obersten Denkgesetz, dem Gesetz der Identität, welches das Princip der Möglichkeiten oder Wahrheiten ist (Ve Ecrit à Clarke, § 10), nicht widerspricht, daß es denkbar ist. Tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. (Théod. P. II. § 224.) Comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction — eine Stelle, die deutlich zeigt, daß die Bestimmung Wolfs, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten sei und daß diese Vereinigung aller Realitäten oder Vollkommenheiten in einem Wesen deßwegen keinen Widerspruch enthalte, weil alle diese Realitäten in Gott ohne Schranken wären, also nur Bejahung ausdrückten, ächt Leibnitzisch ist — cela seul suffit pour connoître l'existence de Dieu a priori. (Monad. § 45.) Das Denkbare und das Mögliche ist aber eins und das Mögliche „das, was sein kann“ (Wolf von den Kräften des menschl. Verstandes, § 3.). Also setzt der Beweis der Existenz Gottes aus dem Begriff oder der Möglichkeit Gottes schon voraus,

daß das Denken überhaupt das prius oder der Grund des Seins ist, denn das sein Können geht ja dem Sein voran, oder er ist nur ein Beweis davon, daß der Gedanke überhaupt oder das denkende Wesen das erste und reellste Wesen, das Wesen der Wesen ist. Dies geht schon daraus hervor, daß hier überhaupt das Wesen, d. h. die Möglichkeit, die Dankbarkeit, der Begriff der Existenz*) vorausgesetzt wird und es daher auf diesem Standpunkt heißt: „das Wesen kann wohl ohne die Existenz sein, aber nicht die Existenz ohne das Wesen," daß die Existenz nur als das complementum possibilitatis, die „Erfüllung der Möglichkeit," nur als ein „Zusatz zum Wesen" bestimmt wird, ferner daraus, daß nur da aus dem Begriffe Gottes die Existenz abgeleitet wird, wo es auch eine Schöpfung aus Nichts gibt, wo die Idee oder der Gedanke des Dings dem wirklichen Ding vorangeht, wo der Verstand der Grund und Ursprung der Wesen ist. Le premier entendement est l'origine des choses. (Nouv. Essais L. II. ch. 12. § 3.) Zwar wird dieser Verstand als der Verstand Gottes bestimmt und vom menschlichen unterschieden; aber wenn der Verstand überhaupt „die Quelle des Wesens aller Dinge ist," so ist auch der Verstand die Quelle des Wesens Gottes. Der Unterschied ist nur, daß dort der Verstand von dem Wesen der Dinge verschieden, hier aber mit dem Wesen des Dings identisch ist, denn Gott ist ja ein reines Verstandeswesen. Andres ist möglich, weil es von dem Verstande vorgestellt wird, weil es etwas Vorstellbares, nicht sich Widersprechendes ist, es hat also seinen Grund, seine Möglichkeit im Verstande, aber der Verstand hat seinen Grund nicht außer sich, sondern in sich, denn er wird ja nur von sich selbst vorgestellt, er ist das ens a se. — Gott, sagt der Urheber des ontologischen Beweises, ist das Höchste, was gedacht werden kann, id, quo majus cogitari nequit, der höchste Gedanke, das höchste Wesen scilicet des abstrakten Denkvermögens. Ueber das beschränkte, endliche Wesen kann ich in Gedanken hinausgehen, über das unendliche nicht. So kann ich außer „dieser" wirklichen Welt, diesem „endlichen,

*) Daher hat auch in dem ontologischen Beweis die Existenz nur die Bedeutung einer Eigenschaft oder Realität, d. h. eines logischen Prädikats. Die Existenz, sagt Cartesius, ist so gut eine Eigenschaft Gottes, als die Allmacht. Derselbe Begriff liegt dem Anselmus zu Grunde. Proprium est Deo, non posse cogitari? non esse. Der ontologische Beweis ist daher nur eine Tautologie, er sagt dasselbe am Schluß, was er in der Prämisse, dasselbe mit der Existenz, was er mit dem Wesen sagt. Was ist denn aber das Wesen? nichts andres als ein compendium metaphysicum von Eigenschaften, d. h. Abstraktionen, von welchen jede als das Wesen selbst gesetzt werden kann, denn es ist ganz eines, ob ich setze: die Allmacht oder das allmächtige Wesen. „Sobald man, sagt schon Darjes sehr richtig, eine unendliche Eigenschaft gedenket, sobald gedenket man Gott und umgekehrt." Wie kann ich denn nun aber einer Abstraktion Existenz zuschreiben? nur dadurch, daß ich das Gegentheil aller Abstraktion, die Existenz selbst zu einer Abstraktion mache. Aber was ist denn eine Existenz, die eine Abstraktion ist? Keine Existenz — eine fixe Idee. Wo das Abstrakte für das Concrete, d. h. das Unwirkliche für das Wirkliche gilt, da gilt nothwendig das Concrete für das Abstrakte, da heißt es, wie bei Hegel: „Sein ist eine Bestimmtheit des Begriffs, das Sein ist nur die Abstraktion der Beziehung auf sich selbst." Deus, sagt Thomas Aquino in seinem Kommentar zu Dionysii A. Divina Nomina, dicitur non existens, non quod deficiat ab existendo, sed quia est super omnia existentia. Aber das Ueber gehört nur der Phantasie, das Nicht der Wirklichkeit an.

zufälligen Ding" unzählige andere mögliche Welten denken; in meinem Denken ist also mehr, als in der Wirklichkeit; der Gattungsbegriff der Welt überhaupt, welcher unzählige Welten unter sich befaßt, ist in dieser Welt nicht vollständig realisirt, nicht erschöpft. Aber dieser unendlich viele mögliche Welten umfassende Gattungsbegriff ist nichts andres als das Denkvermögen, also ist erst da, wo der Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was gedacht werden kann, der Unterschied zwischen Einzelheit und Gattung sich aufhebt, das Denkvermögen verwirklicht. „Der Begriff von Gott (sagt der mehrmals schon erwähnte G. F. Meier in seiner Kosmologie § 299) ist nicht etwa eine Gattung möglicher Dinge, welche durch die durchgängige Bestimmung (d. i. die Wirklichkeit) auf vielerlei Weise abgeändert werden könnte, so daß statt unsers Gottes ein anderer Gott hätte wirklich werden können. Allein die Welt ist ein Ding, welches eine Gattung ist und die in verschiedenen einzelnen Dingen sein kann. Und das heißt: diese Welt ist innerlich veränderlich und zufällig." Aber es heißt auch: Gott ist das realisirte Denkvermögen, denn in ihm fällt Denken und Sein zusammen. Omnia, sagt Anselmus, possunt cogitari non esse*) praeter id quod summe est. Proprium est Deo, non posse cogitari non esse. Das posse cogitari non esse ist aber eben so viel, als posse non esse, das non posse cogitari non esse eben so viel, als non posse non esse. Gott ist das Wesen ohne Einschränkungen, ohne Negationen, d. h. in Gott lasse ich die Einschränkungen und Bedingungen, welche die endlichen, d. i. sinnlichen Dinge, deren Wirklichkeit nicht mit ihrer Möglichkeit oder Denkbarkeit gegeben ist, meinem Denken entgegensetzen, fallen; in Gott ist nichts, was nicht in das Denken fiele, was mit den Sinnen nur wahrgenommen werden könnte, was das Denken verneinte; Gott ist ganzes, pures Denkwesen — Deus est pura ratio, sagt Thomas Anglus (Wittich Comment. de Deo p. 367) — purus actus, Leibnitz, reine bloße Thätigkeit. Aber dieser pure Act ist nur der Denkact, der Act der deutlichen Vorstellung, welcher nichts von der Leidenschaftlichkeit und Dunkelheit der Sinnlichkeit beigemischt ist — es gibt ja nach L. zuletzt keine andere Thätigkeit, als die Vorstellung — also ist der ontologische Beweis nichts andres als die Sanktion und Apotheose des abstrakten, apriorischen, nicht an die Bedingungen und Einschränkungen der Erfahrung, der Sinne sich bindenden Denkens, Vorstellens, Einbildens — eine nothwendige Folge darum, daß da, wo dieser Beweis gilt, auch die possibilitas der Transsubstanziation, die Möglichkeit der Wunder, die Möglichkeit der Teufel und

*) Diese Idee ist höchst wichtig für die richtige Erkenntniß des ontologischen Beweises, denn es erhellt hieraus, daß die Undenkbarkeit des Nichtseins Gottes zur Voraussetzung hat die Denkbarkeit des Nichtseins alles Dessen, was, wie Anselmus cont. Gaulinum c. 4 sich ausdrückt, Anfang oder Ende oder zusammengesetzte Theile hat, was also nicht Gott, was Welt ist, oder daß das posse cogitari non esse ein und dasselbe Denken ist mit dem non posse cogitari non esse. Das Anselmische omnia possunt cogitari non esse ist daher identisch mit dem Cartesianischen fingere posse corpus meum nihil esse, itemque plane nullum esse mundum, identisch überhaupt mit der christlich idealistischen Vorstellung: que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit ni espace, ni matière, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes. King in L.'s Remarq. sur le liv. de Mr. King. § 6.

Geister, kurz die Möglichkeit alles nur immer Vorstellbaren ohne Anstand demonstrirt wird. Die Hindernisse ihrer Möglichkeit sind ja in dem ontologischen Beweise beseitigt; in dem Schlusse von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit ist allem Möglichen das Recht auf Existenz eingeräumt. Der historische Beweis von der Richtigkeit dieser Erklärung des ontologischen Arguments ist, daß das Wesen, dessen Begriff oder Möglichkeit die Existenz in sich schließt, das allmächtige Wesen ist, das Wesen, welches Alles thun kann, was nur immer der Mensch sich denken kann, also nichts andres ist als die uneingeschränkte Bejahung und Realisation der menschlichen Denk-, Vorstellungs- und Einbildungskraft. Dieu ... peut tout ce qui est possible. (Théod. P. II. § 165.) Possibilitates seu essentiae ante vel praeter existentiam sunt imaginaria seu fictitia ..... Respondeo, neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant, esse fictitias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso Deo ..... Oportet aeternas veritates existentiam habere in quodam subjecto absolute et metaphysice necessario, i. e. in Deo, per quem haec, quae alioqui imaginaria forent, realisentur. (De Rerum Origin. Erdmann N. XLVIII.) Quand je dis, qu'il y a une infinité de mondes possibles j'entends qui n'impliquent point de contradiction, comme on peut forger des romans, qui n'existent jamais et qui sont pourtant possibles. Pour être possibles, il suffit de l'intelligibilité. (à Bourguet L. I. S. hierzu auch die oben am Schlusse von § 16 citirte Stelle.) Aber das göttliche Wesen ist ja nichts andres als das Wesen, welches diese unendlich vielen Welten oder Möglichkeiten, die der Verstand vorstellt (Theodicee § 225 u. § 42), kraft seiner Allmacht verwirklichen kann. Zwar wird diese Allmacht durch die Güte und Weisheit beschränkt — Gott verwirklicht nur Eine, nur die beste und vernünftigste Welt; aber trotzdem bleiben außer und über dieser wegen ihrer Vorzüge zur Würde der Wirklichkeit promovirten Welt die imaginären Welten im Reiche der Möglichkeit bestehen und machen noch immer fort ihre Prätensionen auf die Wirklichkeit geltend. Sie können nun allerdings diese ihre Ansprüche nicht durchsetzen; indeß sie revanchiren sich dadurch, daß sie wenigstens von Zeit zu Zeit von dem Privilegium des ontologischen Arguments, über die Gesetze und Schranken der gemeinen, subjektiven Logik erhaben zu sein, Gebrauch machen, durch Wunderwerke die Gesetze der Natur aufheben und so Störung und Unordnung in die beste Welt bringen. Doch genug von der Ontotheologie! Gehen wir über zu der erquicklicheren Anthropotheologie! — Die Leibnitzische Theologie ist ein sehr populärer Beweis, daß das „Geheimniß der Theologie die Anthropologie ist." L'idée de Dieu, sagt L., est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe. (Remarq. sur le livre de Mr. King, § 4.) Das heißt: Gott ist das unbeschränkte menschliche Wesen — das menschliche Wesen vorgestellt ohne Schranken, ohne Mängel und Fehler, darum das Vorbild, das Ideal des Menschen. Gott, sagt z. B. L., ist immer vollkommen vergnügt und zufrieden (à son aise, Théod. § 114), aber will das nicht auch der Mensch sein? „Der wahre Gott ist immer derselbe" (§ 177); aber macht nicht auch der Mensch das semper idem zu seinem Wahlspruch? „Gott handelt um Gutes zu thun, nicht um Gutes zu empfangen" (§ 217); aber gilt nicht auch bei

den Menschen der von L. bei dieser Stelle angeführte Spruch: Besser ist Geben als Nehmen? „Gott kann nie unentschlossen sein; er weiß Alles; er kann nicht zweifeln, er kann sein Urtheil nicht zurückhalten, sein Wille ist immer bestimmt" (§ 337); aber ist denn nicht Unentschlossenheit, Ungewißheit, Unbestimmtheit ein dem Menschen selbst höchst verhaßter, ja unerträglicher Zustand? „Die Herrschaft Gottes, die Herrschaft des Weisen ist die Herrschaft der Vernunft. Indeß nur Gott allein ist immer durch die Vernunft bestimmt" (§ 327. 318. 319); aber ist damit nicht der Unterschied zwischen Gott und dem Weisen allein darein gesetzt, daß jener immer ist, was daher nur zeitweise ist? „Gott handelt um eines Zwecks willen" (Rem. sur le liv. de Mr. King, § 21); aber ist diese Handlungsweise keine menschliche? „Gott begreift Alles im höchsten Grade in sich" (ebend.); aber hat nicht auch die menschliche Seele Alles auf ideale Weise in sich? Woher kommt es denn nun aber, daß dieses handgreiflich menschliche Wesen doch als ein von Menschen unterschiednes Wesen erscheint? daher, daß Gott nicht nur als moralisches, sondern zugleich als physisches Wesen, als das Wesen, als die Ursache der Natur vorgestellt wird. Deum, schreibt L. (ad Placcium. Op. Omn. T. VI. p. 84) duplici modo considerare oportet physice et moraliter. Physice scil. ut ultimam rerum rationem ... moraliter vero ut monarcham etc. Die Gott von der Natur unterscheidenden Eigenschaften sind vom Menschen, die Gott vom Menschen unterscheidenden Eigenschaften aber von der Natur abstrahirt. „Gott, sagt L., sorgt für die Menschen, er liebt das Menschengeschlecht, er will ihm wohl, nichts ist wahrer" (Theod. § 122); aber der Mensch ist nicht sein einziger Gegenstand; „der Gegenstand Gottes ist etwas Unendliches, seine Sorgen umfassen das Universum." (§ 134.) „Mit ungestümen Gebeten richtet man bei Gott nichts aus, er weiß besser als wir, was wir bedürfen und gewährt nur, was dem Ganzen gemäß ist." (§ 120.) „Wenn das Glück der Menschen der einzige Gegenstand oder Zweck Gottes, so gäbe es allerdings (L. sagt jedoch nur: peut-être) keine Sünde, kein Uebel; Gott würde eine Ordnung der Dinge wählen, von der alle Uebel wären ausgeschlossen; aber dann würde er nicht die Pflichten gegen das Universum, d. h. die Pflichten gegen sich selbst beobachten." (Ebend.) Die Sünde und folglich das Uebel — denn das Uebel ist auch nach L. nur eine Folge, die Strafe der Sünde — haben also nur darin ihren Grund, daß der Mensch nicht das einzige Wesen ist, sondern außer ihm noch andere Wesen existiren, daß er folglich kein absolutes, sondern beschränktes Wesen, nicht das Ganze, sondern ein Theil des Ganzen ist, oder mit andern Worten, daß Gott nicht nur den Menschen, sondern auch die nicht menschlichen Wesen vertritt und repräsentirt, nicht nur der Gott oder das Wesen des Menschen, sondern auch der Gott oder das Wesen der Natur ist. „Gott vernachlässigt nicht die leblosen Dinge; sie sind fühllos, aber Gott hat Gefühl für sie. Er vernachlässigt nicht die Thiere; sie sind verstandlos, aber Gott hat Verstand für sie." (§ 246.) Die göttliche Weisheit erforderte eine Welt von Körpern, eine Welt von vorstellenden, aber vernunftlosen Substanzen, kurz sie mußte das wählen, was zusammen den besten Effekt machte. Das ist die Pforte, durch welche die Sünde in die Welt kam." (§ 124.) „Soll Gott deßwegen keinen Regen geben, weil er niedrig gelegenen Orten Schaden bringt? Soll die Sonne deßwegen nicht so

stark leuchten, als es für das Ganze nothwendig ist, weil dadurch einige Gegenden ausgetrocknet werden?" (§ 134.) „Gott sieht sicherlich mehr auf einen Menschen als auf einen Löwen, aber man kann wohl schwerlich behaupten, daß Gott einen einzigen Menschen dem ganzen Löwengeschlecht in jeder Rücksicht vorzieht." (§ 118.) „Was ist denn überhaupt unsere Erde sammt ihren Bewohnern im Vergleich zu dem unermeßlichen Universum? Unvergleichlich weniger als ein physikalischer Punkt?" (§ 19.) Leibnitz wirft dem Bayle vor, daß er Gott sich gar zu menschlich vorstellt, aber das, wodurch sich L. über Bayles Anthropomorphismen erhebt, wodurch er sie beseitigt oder wenigstens beschränkt, ist nur die Vorstellung der Natur, die Vorstellung des Weltalls. Der Gott, welcher aber nur eine Repräsentation der Natur, nur das personificirte, vermenschlichte, vergötterte Weltall ausdrückt, ist nicht der eigentliche, wahre christliche Gott. Dieser ist vielmehr die Repräsentation des Menschen, dieser ist der Gott, der um des Menschen willen die Welt schafft, um des Menschen willen selbst Mensch wird, um des Menschen willen Wunder thut — zum deutlichen Beweis, daß ihm mehr an dem Wohl des Menschen gelegen ist, als an dem Zusammenhang der Welt oder Natur. Diesen Gott vertritt Bayle, diesem setzt er die Uebel entgegen und findet sie nur mit vollem Recht unerklärbar, unvereinbar mit seinem Wesen. Bayle ist — freilich nur negativ, d. h. nicht in seiner eignen Person — ganzer Christ, ganzer Theist, aber Leibnitz ist ein halber Christ, er ist Theist oder Christ und Naturalist. Er beschränkt die Güte und Macht Gottes durch die Weisheit, durch den Verstand, aber dieser Verstand ist nichts andres als ein Naturalienkabinet, ist nur die Vorstellung des Naturzusammenhangs, des Weltganzen; er beschränkt also seinen Theismus durch den Naturalismus; er bejaht, er vertheidigt den Theismus durch das, was den Theismus aufhebt. L. ist in dieser Welt in seinem Elemente, aber der christliche Theist hat sein Vaterland im Himmel. L. läßt deßwegen Gebete nicht erhören, weil dem Ganzen, der Naturordnung ihre Erhörung widerspräche, aber der Christ deßwegen nicht, damit nicht der Mensch über dem Glück in dieser Welt seine Bestimmung für den Himmel vergißt. Ideo, sagt z. B. Augustin de Civ. Dei. l. 22. c. 22, non semper etiam ipsa beneficia tribuuntur petentibus, ne propter hoc religio quaeratur, quae propter aliam magis vitam, ubi mala non erunt omnino ulla, quaerenda est. L. erblickt in den Uebeln dieser Welt nur unbedeutende partielle Störungen der Ordnung, nur Ausnahmen von der Regel, aber der christliche Theismus, und diesen will doch L. vertheidigen, erblickt das Uebel dieser Welt schon in ihrer Ordnung, ihrer Regel, und glaubt daher an ihre Aufhebung in einer andern, bessern Welt. So besteht z. B. die Ordnung dieser Welt in dem Wechsel von Tag und Nacht, Wachen und Schlafen, Leiden und Freuden, aber der Christ hofft auf eine Welt, wo ein ewiger Tag, ewiges Wachen, ewige Freude stattfindet. Dieses Leben, sagt z. B. der christliche Philosoph N. Taurellus (in seinen Alpes caesae lib. II. Quaest. 6. N. I.) ist anders beschaffen, als das künftige; denn in dieser Welt sind wir den Gesetzen der Natur unterworfen, damit nämlich eine gewisse Anzahl von Menschen auf natürlichem Wege erzeugt werde. Die geistige Thätigkeit wird daher durch viele andere Beschäftigungen, besonders aber durch den Schlaf verhindert. Aber in dem andern Leben wird kein Schlaf stattfinden, noch sonst

eine andere Beschäftigung, welche uns von der geistigen Thätigkeit abhält." „Das ist nicht ewig, sagt derselbe in seinem Triumph der Philosophie (p. 367), was eines Andern wegen ist, diese Welt aber hat ihren Zweck außer sich, nämlich in der Glückseligkeit der andern Welt, also ist sie endlich." Die faktische Auflösung der Uebel im andern Leben ist vom Standpunkt des christlichen Theismus allein auch ihre theoretische Auflösung. Nur das Jenseits ist hier die Theodicee; denn nur dort realisirt sich erst die Idee Gottes. Wenn Nichts nach dem Leben ist, sagt z. B. Chrysostomus bei Gassendi (Animadv. Edit. III. T. I. p. 296), so gibt es auch keinen Gott. Leibnitz dagegen erwähnt in seiner Theodicee nur en passant das zukünftige Leben, ob er gleich sonst so großen Werth auf die Unsterblichkeit legt und z. B. sagt: Inutilis est providentiae doctrina sublata animae immortalitate .... neque enim in hac vita se vindicat divinitas. (Resp. ad Ep. XII. Bierlingii.) L. macht in Beziehung auf Bayle's trefflichen Einwurf, daß, wenn Gott die Sünde und folglich das Uebel nur deßwegen erlaube, um nicht gegen die Gesetze der Bewegung zu verstoßen, er nur die Welt erschaffen hätte, um sich als einen geschickten Baumeister und Mechaniker, aber nicht als einen Freund der Tugend und Menschheit zu zeigen, die Bemerkung, daß Bayle nicht diesen Einwurf würde gemacht haben, wenn ihm das System der prästabilirten Harmonie bekannt gewesen wäre, welchem zufolge das Reich der wirkenden Ursachen und das der Zweckursachen einander gleichsam parallel seien, Gott nicht weniger der beste Monarch als der größte Architekt sei und folglich die Materie eine solche Einrichtung habe, daß die Gesetze der Bewegung der besten Regierung der Geister dienen und entsprechen. (§ 247.) Allein diese prästabilirte Harmonie ist in Wahrheit nichts andres als die Disharmonie, der Widerspruch zwischen Leibnitz's Idealismus und Materialismus, L.'s Theismus und Naturalismus. In dem mit sich einigen, wahrhaft christlichen Theismus ist Gott nicht Monarch und zugleich Architekt — Eigenschaften, die an und für sich nicht ohne Widerspruch in einem Wesen sich vereinen lassen — sondern nur Monarch, und nur als Monarch Baumeister, darum nicht Baumeister, sondern Schöpfer. Der heidnische, der naturalistische Gott ist Architekt, aber nicht der christliche, denn der Künstler ist versenkt in den Stoff, gebunden an die Materie, überwindet die Materie nur durch die Materie. Natura non vincitur nisi parendo, heißt es da. Der christliche Gott dagegen bringt die Welt hervor durch sein bloßes Wort oder Gebot, seinen bloßen Willen. Da ist von keinen Bewegungsgesetzen die Rede, nach denen sich Gott bei der Erschaffung und Lenkung der Dinge richte; da steht die Sonne still auf Gottes Befehl und Menschen Wunsch; da ist der Wille Gottes allein das Gesetz, allein die Natur der Dinge; da ist das einzige reelle Wesen das supranaturalistische Wesen. Wie kann Etwas, sagt z. B. Augustin de Civ. Dei l. 21. c. 8, wider die Natur sein, was mit Gottes Willen geschieht, da eben der Wille des Schöpfers die Natur jedes erschaffnen Dings ist? Was ist von dem Urheber der Natur des Himmels und der Erde so regelmäßig angeordnet, was so an feste Gesetze gebunden, als der Lauf der Gestirne? Und doch lesen wir in der heiligen Schrift, daß die Sonne auf Gottes Gebot ihren gesetzmäßigen Lauf änderte. — Leibnitz sagt (Theod. § 20): „Die Alten schrieben die Ursache des Uebels der Materie zu, welche sie für ewig und unabhängig von Gott hielten, aber

wir, die wir Alles von Gott ableiten, müssen die Quelle des Uebels auch in ihm suchen und wir können sie nur in dem göttlichen Verstande finden. An die Stelle der Materie muß man daher den Verstand setzen.“ Allein auch nach L. ist in Wahrheit die Materie die Ursache des Uebels oder Bösen, denn die von dem Wesen der Kreatur unabsonderliche Beschränktheit ist der Grund, daß sie irren und fehlen kann, aber diese Beschränktheit ist ja ihre Materialität*). So wie die Dinge sind, so stellt sie der Verstand vor, aber die Kreaturen sind beschränkte, d. h. materielle Wesen, also stellt sie auch schon der Verstand als solche sich vor, also ist auch die Materie trotz dem, was L. dagegen sagt, eine ewige und nothwendige Wahrheit, denn so ewig und nothwendig die Limitation, die Beschränktheit, so ewig und nothwendig ist die Materie in dem Begriff der Kreatur enthalten. Das Wesen der Pflanze kann nicht ohne den pflanzlichen Körper, das Wesen des Thieres nicht ohne den thierischen Körper gedacht werden. Gott, sagt L., ist der Autor, der Urheber der Materie, aber wie Gott überhaupt nur der Urheber von den Existenzen, nicht von den Wesenheiten, nicht von den Verstandeswahrheiten ist, so ist er auch nur der Urheber von der Existenz, nicht von dem Wesen der Materie. Daß die Materie drei Dimensionen hat, das hat nicht in Gott, sondern in dem Wesen, in dem Verstande oder Begriffe der Materie ihren Grund. (Theod. § 351.) Gott wird durch den Verstand, aber nicht der Verstand durch Gott bestimmt; der Verstand ist das erste Wesen, die prima causa**), denn er repräsentirt das Wesen — was ist aber vor dem Wesen? — Gott, die causa secunda, denn er realisirt, er verwirklicht nur kraft seiner Willensmacht den Verstand, er ist nur der Vollstrecker, der Verstand aber der Gesetzgeber. Die Materie ist daher eben so bei L. als bei den Alten ewig und von Gott unabhängig, der Unterschied ist allein der, daß L. seinem christlichen Repräsentativsystem gemäß an die Stelle der objektiven Materie die subjektive, an die Stelle des wirklichen Wesens das vorgestellte Wesen derselben setzt — ein Unterschied, der aber nur ein formeller, scheinbarer ist, was sich schon darin zeigt, daß der Gott Leibnitz's trotz seines idealischen Wesens eben so durch diese innerliche oder ideale Materie beschränkt wird, als der heidnische Gott durch die Materie außer ihm. L'imperfection originale des créatures donne des

---

*) Daß Leibnitz die Form und nicht die Materie als die Ursache des Uebels ausspricht, kommt nur daher, daß er die Materie als indifferent voraussetzt, folglich das die Materie Unterscheidende, Bestimmende, Formende zu etwas Immateriellem macht. Aber wodurch ist denn zuletzt die Form eine bestimmte, nicht actus purus? Nur durch die Materie.

**) Leibnitz setzt dem Willen und Verstande die Macht voraus. La puissance ... précède même l'entendement et la volonté (Théod. § 149). Er setzt also die Natur dem Geiste voraus, denn was ist diese Macht ohne Verstand und Wille anders als die verstand- und willenlose Naturmacht? Aber auf dem Standpunkt des Idealismus oder Theismus ist diese die Natur repräsentirende Macht nur die Macht, wodurch der Verstand seine Gedanken und Vorstellungen realisirt; denn das Objekt der Macht ist Alles, was der Verstand als möglich vorstellt. (Théod. § 171.) Daher erstreckt sich auch die Macht wohl weiter als der Wille, denn dieser ist durch die Regel des Besten, Weisesten bestimmt, aber nicht weiter als das unbeschränkte Denk- und Vorstellungsvermögen. Les objets de l'entendement ne sauroient aller au delà du possible, qui en un sens est seul intelligible. (Théod. § 225.) Aber die Macht kann auch nicht über das Mögliche, das Vorstellbare hinaus.

bornes à l'action du Créatur, qui tend au bien. (Théod. § 380 u. § 388.) Gott will mit seinem vorhergehenden Willen, d. h. an sich nur Gutes, kein Uebel, keine Sünde, aber der gute Wille scheitert an der verhängnißvollen Verstandesnothwendigkeit, daß die Kreatur wesentlich beschränkt, wesentlich materiell ist, und bringt daher statt des schlechtweg Guten nur das Beste hervor, das unter der Bedingung der Beschränktheit, der Materialität möglich ist. Wie die Alten auf die Materie, so schiebt daher L. — inhuman genug — auf die Kreatur die Schuld des Uebels. Die Kreatur selbst ist die Ursache ihrer Uebel. Von Gott kommt nur das Positive, d. h. Vollkommne, Gute, aber das Negative, Mangelhafte kommt von der Kreatur selbst, hat in ihrer ursprünglichen, idealen Beschränktheit ihren Grund. Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. (Théod. § 30. Siehe auch Rem. sur la VIe Lettre phil. impr. à Trévoux 1703.) Wenn aber die Kreatur der Grund ihrer Uebel und Mängel ist, so ist sie auch der Grund ihrer selbst; denn der Grund ihrer Uebel, die Limitation ist ja auch der Grund ihres Wesens — die Kreatur ist ein beschränktes Wesen, dies ist ihre Definition, ihre specifische Differenz — aber diese Limitation stammt nicht von Gott, sondern von ihr selbst, also ist Gott nicht nur unschuldig an ihren Uebeln, sondern auch unschuldig an ihrem Wesen; die Kreatur verdankt, was sie ist, sich selbst, sie ist, wie gesagt, Grund ihrer selbst, d. h. in klaren Worten ausgesprochen: die Kreatur, die Materie, die Welt läßt sich nicht aus Gott erklären und ableiten. So bestätigt sich auch an Leibnitz, daß alle Erklärungen und Deduktionen der Welt aus Gott nur Spiele der Phantasie, nur Selbsttäuschungen, Illusionen sind. Woher oder „von Wem" ist denn die Welt? von Gott. Gut, aber wie ist sie denn in Gott entstanden? woher kommt sie in Gott? „Aus der Idee." Aber woher kommt denn diese Idee? Und woher der Unterschied von dieser Idee, die Wirklichkeit, die materielle Existenz der Welt? lauter Fragen, die der Theismus nicht beantwortet, nicht beantworten kann, aus dem einfachen Grunde, weil die erste Frage: woher ist die Welt? selbst schon eine Thorheit ist; denn sie ist identisch mit der thörichten Frage: Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose!! (Princip. de la nat. et de la grâce § 7.)

63. Locke nimmt bekanntlich außer seiner expérience noch die Reflexion des Geistes über seine eigenen Operationen als eine Quelle der Ideen an; aber diese hat nur eine sekundäre Bedeutung, denn die perception, die nach Locke (Liv. II. ch. 9. § 1.) die erste und einfachste Idee ist, die wir durch die Reflexion erhalten, eben so die rétention (chap. 10.), die abstraction (ch. 11. § 9.) beziehen sich, wie überhaupt die Operationen des Geistes, nur auf die von den Sinnen erhaltenen Ideen, hängen nur von ihnen ab.

64. Es ist hier der Ort, auch der Gedanken L.'s über die Logik zu erwähnen. Die theoretische Philosophie, im Unterschiede von der praktischen, stützt sich nach ihm sur la véritable analyse dont les mathématiciens donnent des échantillons, mais qu'on doit appliquer aussi à la métaphysique et à la théologie naturelle, en donnant de bonnes définitons et des axiomes solides. (T. VI. p. 246.) Er tadelt

daher den Malebranche, Arnauld und Locke, daß sie dem Cartesius, welcher die Definition der allgemeinen metaphysischen Bestimmungen unter der Voraussetzung, daß sie allgemein bekannt wären, vernachlässigte, gefolgt wären und ihre Ideen nicht vermittelst der Definitionen fixirt hätten. J'ai fabriqué, sagt er von sich, quantité de définitions, que je souhaite de pouvoir ranger un jour. (T. VI. p. 216.) Die Definitionen unterscheidet er „in nominale, welche nur die Unterscheidungsmerkmale einer Sache enthalten, und in reale, aus welchen erhellt, daß die Sache möglich ist. Die nominalen Definitionen reichen nicht zur vollkommenen Erkenntniß hin, außer wenn es schon wo anders her bekannt ist, daß die definirte Sache möglich ist. Hieraus ergibt sich auch der Unterschied zwischen wahrer und falscher Idee; wahr ist sie nämlich, wenn der Begriff möglich ist (cum notio est possibilis), falsch, wenn er einen Widerspruch enthält. Die Möglichkeit einer Sache erkennen wir aber entweder a priori oder a posteriori. A priori, wenn wir den Begriff in seine Bestandtheile auflösen oder in andere Begriffe, deren Möglichkeit bekannt ist und in denen wir nichts Widerstreitendes erkennen, und dies geschieht unter Anderem, wenn wir die Weise, wie eine Sache hervorgebracht werden kann, einsehen, daher die definitiones causales besonders nützlich sind; a posteriori, wenn wir die wirkliche Existenz einer Sache in Erfahrung bringen. Es gibt jedoch auch eine deutliche Erkenntniß von undefinirbaren Begriffen (notionis indefinibilis, doch wohl nicht indesinibilis), wenn nämlich der Begriff ein primitiver ist oder nota suis ipsius, d. h. wenn er unauflöslich ist, oder nur durch sich selbst erkannt wird, atque adeo caret requisitis (nicht mehr Begriffe hat, die zu ihm erfordert werden oder in ihn eingehen). Die Erkenntniß eines deutlichen primitiven Begriffs ist die intuitive, und diese Begriffe oder prima possibilia sind nichts Anderes als die absoluten Attribute Gottes, als die ersten Ursachen und der letzte Grund der Dinge." (Medit. de cognit. verit. et ideis.) Die logische Form (besonders die Definition) ist nach L. bei Streitigkeiten von großem Nutzen. Ego certe legitimam disputandi formam appellare soleo judicem controversiarum. (T. VI. p. 72.) Die Lehre von den Schlüssen ist ihm eine eben so demonstrative Wissenschaft als die Arithmetik und Geometrie. (Ep. l. ad J. C. Langium.) Den Syllogismus hält er keineswegs, sowohl aus Gründen der Vernunft, als aus eigner Erfahrung, für unbrauchbar zur Entdeckung der Wahrheit. (Resp. ad V. Ep. Bierling.) An den bisherigen Logiken vermißte er besonders die praktische Logik, die Dialektik der moralischen Gewißheit, die Lehre von den Graden der Wahrscheinlichkeit. (T. VI. p. 246. und T. V. p. 403.) Die Fundamente seiner Wahrscheinlichkeitslogik gibt er in einem Briefe ad Placcium. (T. VI. p. 36.)

65. Einige Bemerkungen über die Leibnitz'sche Pneumatologie von 1847. „Die Frage von angebornen oder nicht angebornen Ideen, hieß es im Text, ist nichts weniger als eine anthropologische. Es handelt sich hier von dem Wesen des Geistes. In diesem Sinne erfaßte Leibnitz die Frage." Ganz richtig im Sinne der Leibnitz'schen, überhaupt idealistischen, apriorischen Philosophie. Wird einmal der Geist als ein vom Menschen unterschiedenes, selbstständiges, an sich seiendes Wesen gedacht, so kann von einem Ursprung, einer Entstehung der Ideen, Begriffe, Gedanken eben so wenig die Rede sein, als von einer Entstehung des Geistes selbst. Der Geist, die Seele eine

Substanz, ein Wesen — und dennoch eine tabula rasa! — das ist baarer Unsinn. Was ist ein Wesen ohne Wesensbestimmungen und Wesensäußerungen? Il est essentiel aux substances d'agir, aux substances crées de pâtir, aux esprits de penser. (Nouv. Ess. l. III. c. 6.) Was sollen denn nun aber die Wesensbestimmungen, die immanenten Handlungen des denkenden Wesens anders sein, als Gedanken, Begriffe, Ideen? Wenn ich daher dem Geiste, der Seele den Ursprung der Ideen zuschreibe, so spreche ich damit keinen synthetischen, sondern analytischen, identischen Satz aus; ich füge dem Subjekt ein Prädikat zu, welches schon im Begriffe des Subjekts enthalten ist, sich von selbst versteht. Aber eine nothwendige Konsequenz des vom Menschen abgesonderten, als ein Wesen für sich gedachten Geistes ist Gott; denn Gott ist nichts anders als der Geist, der den letzten Faden des Zusammenhangs mit dem Menschen zerrissen hat, der nicht nur vom Menschen unterschiedene, sondern auch von allen Schranken des Menschen befreite, namentlich entleibte, entsinnlichte Geist. Der Unterschied zwischen den Monaden, den individuellen Geistern oder Wesen und Gott, dem allgemeinen Geiste — d. h. dem personificirten Gattungsbegriff des Geistes, der Thätigkeit, des actus purus — besteht ja zuletzt nur darin, daß jene beleibte Geister, dieser aber der entleibte Geist ist, wenn gleich L. an der eben angeführten Stelle in den Nouv. Essais zu der Behauptung Locke's, daß zwischen Gott und den Geistern kein anderer Unterschied stattfinde, als daß Gott das Prädikat der Unendlichkeit zukomme, hinzusetzt: „Es gibt bei mir noch einen andern Unterschied, nämlich daß alle erschaffenen Geister Leiber haben"; denn die Endlichkeit hat ja zuletzt nur in der Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Materialität, die Unendlichkeit nur in der Leiblosigkeit, Unsinnlichkeit, Immaterialität ihren Grund und Boden. Der apriorische Ursprung der Ideen ist daher eins mit dem apriorischen Ursprung der Dinge. Die Ideen entspringen nur da a priori aus dem Geiste, wo die Dinge selbst aus dem Geiste entspringen, wo die Idee des Dinges der schöpferische Grund des Dinges selbst ist. „Die Ideen sind in Gott von Ewigkeit her und sie sind selbst in uns, ehe wir wirklich an sie denken." (Nouv. Essais l. III. ch. 4.) „Die Elemente unserer Begriffe, die ersten, unauflöslichen Begriffe sind die Attribute Gottes, die ersten Ursachen und Gründe der Dinge." (De cognit. verit. et deis.) „Da Gott die Quelle der Möglichkeiten und folglich der Ideen ist, so muß man den Pater Malebranche loben, daß er den Ideen eine erhabenere Bedeutung gab, indem er sie von den Begriffen unterschied und für göttliche Vollkommenheiten nahm, woran wir durch unsere Erkenntnisse Theil nehmen." (à Montmort 1715.) Die angebornen apriorischen Ideen haben daher nur einen theologischen Sinn und Ursprung, aber keinen anthropologischen. Die Geschichte, die Anthropologie lehrt uns nur zu deutlich, daß die Idee, wie sprachlich so auch wirklich vom ἰδεῖν, vom Sehen ursprünglich abstammt, daß die erste Erleuchtung des Menschen nur von Oben, vom Himmel kommt, aber nicht vom theologischen, sondern vom natürlichen, sinnlichen Himmel, daß das Sinnen-, namentlich aber Augenlicht der Ursprung der menschlichen Aufklärung, der Ursprung der klaren und deutlichen Vorstellungen ist *), daß folglich nicht nur auch unsere Universitäten,

*) Interessant ist, was Leibnitz-Wolf in seiner Psychol. empir. § 76 über das Sehen sagt,

sondern auch im Leben der Menschheit die philosophische Fakultät, die Fakultät der Logik und Metaphysik die letzte ist. Aber freilich auf dem Standpunkt der Mathematik und Philosophie steht bereits der Mensch dem Ursprung der menschlichen Begriffe und Vorstellungen so unendlich fern, daß er ihn nur dadurch sich erklären kann, daß er auch schon dem ursprünglichen Menschen seine mathematischen und philosophischen Abstraktionen unterschiebt, als die Principien oder Bedingungen seiner ersten Wahrnehmungen voraussetzt. L. sagt in den Nouv. Essais l. II. ch. 4: „daß der Begriff der Härte oder Festigkeit nicht von den Sinnen abhängt, daß man die Möglichkeit derselben durch die bloße Vernunft einsehen kann, obgleich die Sinne uns auch die Ueberzeugung geben, daß sie sich wirklich in der Natur vorfindet", daß also mit andern Worten dieser Begriff ein apriorischer ist, d. h. ein Begriff, der sich durch bloße Folgerung aus dem Wesen oder Begriff des Körpers ergibt, ohne daß wir aus uns hinaus gehen und zur Erfahrung unsere Zuflucht nehmen müssen. Wir haben hiervon ein deutliches Beispiel, wie L. nur von seinem philosophischen Standpunkt aus die Frage vom Ursprung der Ideen auffaßt und auflöst, denn die Idee der Festigkeit oder Härte — Unterschiede, die hier gleichgültig — verdankt doch offenbar der Mensch ursprünglich nur den Sinnen und zwar dem Sinn des Gefühls, wie dies schon Locke und nach ihm Lambert gezeigt, ja selbst L. früher behauptet hat. Aber freilich, was für den Menschen ein a posteriori, das ist für den Philosophen ein a priori; denn wenn einmal der Mensch Erfahrungen gesammelt und in allgemeine Begriffe zusammengefaßt hat, so ist er natürlich im Stande, „synthetische Urtheile a priori" zu fällen. Was daher für eine frühere Zeit eine Erfahrungssache ist, das ist für eine spätere eine Vernunftsache. So war für den Cartesius die Härte oder Festigkeit etwas nur von den Sinnen, von der Erfahrung Abhängiges, weil er die Ausdehnung zum Wesen des Körpers machte, für Leibnitz aber ist sie etwas durch die bloße Vernunft Erkennbares, weil er, die Beschränktheit und den Widerspruch des Cartesischen Körpers mit dem wirklichen, sinnlichen Körper, d. h. der Erfahrung *), erkennend, den Begriff des Körpers so erweitert hat, daß aus ihm die Festigkeit sich

nämlich daß wir am Auge den Spiegel gleichsam und das Muster für alle Sensationen, Sinnenwahrnehmungen oder Empfindungen, und folglich, da auch die Sensation eine Art der Vorstellung oder Perception ist, für alle Vorstellungen und selbst Begriffe, da auch diese Vorstellungen sind, besitzen, daß wir also aus dem Auge das Wesen aller Sensationen, Vorstellungen und Begriffe erkennen können, wie dies vor Allem der Unterschied der Vorstellungen in klare und dunkle, deutliche und verworrene beweist, denn aus den Elementen der Optik des Euklides erhellt, daß man schon ehemals das Sehen in klares und dunkles, verworrenes und deutliches Sehen unterschieden hat. Uebrigens haben wir hieran wieder ein Beispiel, wie überall der Mensch Arten zur Gattung, bestimmtes Wesen zum absoluten Wesen macht, überall das so Verschiedenartige der Wirklichkeit auf eine abstrakte Einheit reducirt. Es ist aber ganz falsch, das idealistische Auge zum Muster aller Sinnenwahrnehmungen oder Sensationen zu machen. Eben deswegen, weil die Leibnitz'schen Monaden nur Augen und höchstens noch Ohren haben, aber keine Hände und Füße, keinen Magen, keine Zähne, keine Galle, keine Geschlechtsorgane, sind sie nur Scheinwesen, wie die J. Böhm'schen Engel und Unmenschen.

*) Quid ergo, sagt L., de vera methodo (Erdmann Nro. 26.) tandem extensioni nos addamus ad absolvendam corporis notionem? Quid nisi quae sensus ipse testetur?

als ein wesentliches Prädikat derselben ergibt. So waren auch früher die Elektricität und der Magnetismus nur empirische, d. h. hier zufällige, nur an einzelnen Körpern wahrgenommene Eigenschaften, aber jetzt sind sie in Folge umfassender Beobachtungen als Eigenschaften aller Körper, als wesentliche Eigenschaften des Körpers erkannt. So sind auch die Wahrheiten, die zu Leibnitz's Zeiten nur vérités de fait, willkührliche oder zufällige Wahrheiten waren und die ihn eben deswegen selbst zu einem Apologeten des Mirakelglaubens machten, uns längst zu vérités de raison geworden, so daß uns die Aufhebung eines physikalischen Gesetzes jetzt eben so undenkbar ist, als Leibnitzen die Aufhebung des logischen Gesetzes der Identität. So ist allein die Geschichte der Menschheit der Standpunkt, der auf die Frage nach dem Ursprung der Ideen eine positive Antwort gibt. — Uebrigens nimmt L., wie anderwärts, so auch in dieser Materie, höchst unbestimmt und vieldeutig, die eingebornen Ideen, namentlich im Gegensatze gegen das ungeeignete oder wenigstens mißverständliche Bild der tabula rasa, auch in dem Sinne, in welchem sie nur die Natur der Idee oder Vorstellung überhaupt ausdrücken und nun natürlich nicht von Außen kommen können, denn dann wären sie ja keine Vorstellungen, sondern materielle Dinge. „Hat denn die Seele Fenster? gleicht sie Schreibtafeln? ist sie wie Wachs?" Nein! sie ist kein Wachs, keine Schreibtafel, keine Kammer mit Fenstern, und die Vorstellung des Gegenstandes nicht der Gegenstand selbst mit Haut und Haaren. Es muß vielmehr zur Erzeugung der Vorstellung etwas vom Gegenstande Unterschiedenes hinzukommen, und es wäre daher wahre Thorheit, wenn ich dieses Unterschiedene, dieses das eigene Wesen der Vorstellung Begründende aus dem Gegenstand ableiten wollte. Was ist denn aber dieses? Die Form der Allgemeinheit, denn selbst die individuelle Idee oder Vorstellung ist, wie L. bemerkte, wenigstens im Vergleich zu dem wirklichen individuellen Gegenstand, ursprünglich allgemein, d. h. unbestimmt, Unterschiede weglassend, destruktiv. Die Sinnlichkeit ist massiv, unkritisch, luxuriös, aber die Idee, die Vorstellung beschränkt sich nur auf das Allgemeine und Nothwendige. „Es ist uns unmöglich, sagt L., die Individuen zu erkennen und ein Mittel zu finden, die Individualität irgend eines Dings genau zu bestimmen, denn alle einzelnen Dinge können sich noch einmal zusammenfinden, die kleinsten Unterschiede sind unmerklich, und Raum und Zeit, weit gefehlt, selbst zu bestimmen, müssen vielmehr durch die Dinge, die sie enthalten, bestimmt werden." Daher „sind auch alle Namen, selbst die Eigennamen, ursprünglich Gattungsnamen." (Nouv. Essais l. III. ch. 3.) Diese Natur der Vorstellung zeigt sich aber besonders in den allgemeinen Vorstellungen oder Begriffen; der Grundgedanke der Nouveaux Essais sur l'entendement humain ist daher schon, wie in der Kritik der reinen Vernunft, der, daß Allgemeinheit und die von ihr unzertrennliche Nothwendigkeit das eigene Wesen des Verstandes oder vorstellenden Wesens ausdrücken, also nicht aus den Sinnen, aus der Erfahrung, d. h. hier von Außen kommen können, denn „durch Induktion werden nie wahrhaft allgemeine Sätze gegeben, indem immer die Gewißheit fehlt, daß man alle Individuen geprüft hat" — ein Gedanke, der auch schon von den Cartesianern auf's Schärfste hervorgehoben wurde. So sagt z. B. Clauberg in seiner Defensio Cartesiana (Amst. 1652 P. prior exot. p. 422): „Wenn Du aus der sinnlichen Wahrnehmung, daß dieses und jenes

Ganze größer ist als der Theil, beweisen willst, daß jedes Ganzes größer ist als der Theil, so hat dieser Schluß keine allgemeine Beweiskraft, weil Du nicht alle Ganze oder alle Theile, die in der Welt sind, besehen und betastet hast, und der Sinn Dir daher nicht die Gewißheit geben kann, daß nicht irgend wo auch das Gegentheil stattfindet, nicht irgend wo in der Welt ein Ganzes kleiner als der Theil oder dem Theile gleich ist. Du fragst mich: woher hat also dieses Axiom seine Gewißheit? Ich antworte: von dem Verstande, welcher auf die ihm eingebornen Ideen oder Begriffe des Ganzen und der Theile aufmerkt, denn da das Ganze nichts Anderes ist als das, was aus mehreren Theilen besteht und zusammengesetzt ist, die Theile aber zusammengenommen das Ganze ausmachen, so ist es offenbar, daß das Ganze nothwendig größer als der Theil ist.“ Allerdings verdankt dieses Axiom seine Gewißheit nicht der Induktion, sondern dem Verstande, denn der Verstand hat überhaupt gar keinen andern Zweck und Beruf, als die Data der Sinne zu generalisiren, um uns der lästigen Mühe der Wiederholung zu überheben, die sinnliche Erfahrung und Anschauung zu anticipiren, zu ersetzen, zu ersparen. Aber thut dies denn der Verstand auf seine eigene Faust, ohne daß ein Grund dazu im Sinne vorhanden ist? Ist denn der einzelne Fall, den mir der Sinn zeigt, ein einzelner in abstracto? Ist er nicht ein qualitativ bestimmter Fall? Liegt aber in dieser Qualität nicht eine selbst dem Sinne wahrnehmbare Identität der einzelnen Fälle? Ist nicht die Identität oder Dieselbigkeit der Eindrücke Grund genug, dem Sinne selbst die endlose Wiederholung von einem und demselben Falle zu verleiden? Ist die ewige, einförmige Leier der Induktion nicht selbst für Aug' und Ohr langweilig und ermüdend? Zeigt mir denn der Sinn nur Blätter, nicht auch Bäume, nur Bäume, nicht auch Wälder, nur Steine, nicht auch Felsen, nur Felsen, nicht auch Felsengebirge? Ist denn die Anschauung „blind“? der Sinn stumpf- und blödsinnig? Sagt mir nicht selbst mein Magen, daß ein ganzer Laib Brot größer ist, als ein bloßes Stück dieses Laibes? Sagt er mir aber das nur von dieser oder jener Speise, sagt er es mir nicht von jeder? Muß ich, wenn ich in einen sauern Apfel beiße, den ganzen Apfel Stück für Stück hinunterschlucken, um zu erfahren, daß er sauer ist, oder fällt nicht vielmehr schon bei dem ersten Bissen, den ich versuche und wieder von mir werfe, mein Gaumen ein kategorisches Urtheil über die Qualität des Apfels? Gibt es kein Gefühl des Identischen, Gleichen und Unterschiedenen? Ist für meinen Sinn kein Unterschied zwischen Schwarz und Weiß, Tag und Nacht, Holz und Eisen? Ist der Satz: „Schwarz ist nicht Weiß“ nur eine Wahrheit für meinen Verstand, nicht auch für meinen Sinn? Ich muß Schwarz als Schwarz denken, aber kann ich eine schwarze Fläche als eine weiße ansehen? Ist nicht der Sinn die unbedingte Bejahung dessen, was ist? nicht also das oberste Denkgesetz, das Gesetz der Identität, auch ein Gesetz der Sinnlichkeit, ja stützt sich nicht dieses Denkgesetz auf die Wahrheit der Sinnenanschauung? Ist nicht dieses Gesetz gerade da nur verworfen worden, wo sich der Verstand mit den Sinnen entzweite und der Willkühr spekulativer oder theologischer Träumerei überließ? „Der Sinn erfaßt nur das Individuum, das Einzelne; der Intellekt, der Verstand die Gattung, das Allgemeine.“ Was ist aber das Allgemeine? Hören wir Leibnitz. Universale est unum in multis seu multorum similitudo. (Epist. V ad Des-Bosses.) La généralité con-

siste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité. (Nouv. Ess. L. III. ch. 3. § 11.) Aber ist denn diese Aehnlichkeit keine sinnliche Wahrheit? Afficiren denn die Wesen, die der Verstand zu einer Klasse, einer Gattung rechnet, nicht auch meinen Sinn auf eine identische, gleiche Weise? Ist es meiner Hand einerlei, ob sie einen Affen oder Menschen, ein Krokodil oder einen Vogel berührt? Ist die Identität des Menschen mit dem Menschen, aber sein Unterschied vom Thiere nur eine Sache des Verstandes, nicht auch der Sinnlichkeit, selbst der heuchlerisch so genannten gemeinen Sinnlichkeit? Ist für meinen Geschlechtssinn — ein Sinn, der auch theoretisch von höchster Wichtigkeit ist, ob er gleich bei der Lehre von den Sinnen gewöhnlich außer Acht gelassen wird — kein Unterschied zwischen einem thierischen und menschlichen Weibe? Was ist also der Unterschied zwischen dem Verstandes- und dem Sinnes- oder Empfindungsvermögen? Der Sinn gibt die Sache, der Verstand aber gibt den Namen dazu her. Es ist Nichts im Verstande, was nicht im Sinne, aber was im Sinne der That nach, das ist im Verstande nur dem Namen nach. Der Verstand ist das höchste Wesen, der Regent der Welt, aber er ist es nur nomine, nicht re. Was ist aber der Name? die nota characteristica, ein auffallendes Merkmal, welches ich zum Charakter, zum Repräsentanten des Gegenstands mache, um mir dadurch ihn in seiner Totalität zu vergegenwärtigen. Les mots ou d'autres signes équivalens sont d'une si grande nécessité, qu'ils tiennent pour ainsi dire dans notre esprit la place que les sujets occupent au-dehors. Comme les qualités des choses ne coexisteroient pas hors de nous, sans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne coexisteroient pas dans notre esprit, sans des signes où elles se réunissent également. Condillac. (Essai sur l'orig. des connoiss. hum. Sect. IV. ch. 1. § 7). So ist z. B. das Brüllen das charakteristische Merkmal der Kuh. (S. Wachter Gloss. germ. Art. Kuh.) Der Sinn vernimmt das Brüllen; aber es ist ihm sogleich wieder aus dem Sinn; er lebt nur der Gegenwart, d. h. dem Augenblick. Der Verstand ist gescheuter; er merkt sich den sinnlichen Eindruck, er gibt ihm einen Namen. So wie und so oft ich daher brüllen höre, so denke ich unwillkührlich an diesen Namen und weiß *), daß das Brüllende eine Kuh ist. Der Sinn kann mich auch überzeugen, daß das Gebrüll von einer Kuh kommt, aber dazu brauche ich außer dem Ohr noch meine Augen und Beine. Ueber alle solche Umstände, Bedürfnisse, Abhängigkeiten, Verluste an Zeit und Kraft erhebt

---

*) Darin allein, in der Reduktion des Gegenstandes auf einen Namen besteht anfänglich das Wissen des Menschen, besteht noch heute das Wissen und Urtheilen der meisten Menschen und Gelehrten, die nichts weiter zu lesen oder zu hören brauchen, als z. B. die Worte: Atheismus, Sinnlichkeit, Materie, um mit einer Sache fertig zu sein. Die astrologischen Namen — und nur dem Namen der Himmelsgestirne verdankte die Astrologie ihren Ursprung — entscheiden zwar nicht mehr über das Schicksal der Menschheit, aber dafür beherrschen andere Namen jetzt die Welt. Und überall, wo der Mensch den Standpunkt der Sonne aufgibt, wo er vergißt, daß nur der Sinn ihm Sachen, Wesen, wirkliche Objekte gibt, verfällt er der Herrschaft der bloßen Worte. Mit Recht behaupteten daher die neuern Philosophen, daß es sich bei ihnen nicht um Worte, wie bei den Scholastikern, sondern um Sachen oder Dinge (res) handle, denn sie setzten, wenigstens auf dem Gebiete der Physik, die vom christlichen Idealismus exkommunicirten Sinne wieder in ihre Rechte ein.

mich der bloße Name. Der Sinn ist an Raum und Zeit gebunden — ich höre nur jetzt, nur hier den Hund bellen; aber ewig und allgegenwärtig ist der Name. Was mir daher der Sinn hier und jetzt und wieder hier und jetzt und so unaufhörlich fort sagt, das sagt mir ein für alle Mal mit einem einzigen Wörtchen der Verstand. Der Sinn sagt mir eben so gut als der Verstand, daß das Ganze größer ist, als der Theil, aber er sagt es mir nicht mit Worten, sondern in Beispielen, z. B. daß der Finger kleiner ist als die Hand, das Loth kleiner als das Pfund, nicht formell, sondern materiell. Im Sinn ist das Ganze immer nur Prädikat eines bestimmten Subjekts, Wesens, Gegenstands — die ganze Hand, das ganze Pfund — der Verstand dagegen macht dieses Prädikat für sich selbst zum Subjekt, aber dieses inhaltslose und leere, eben deswegen aber allgemein gültige Subjekt — was ist es anders, als ein Name, ein Wort? Die Gewißheit, daß das Ganze größer ist als der Theil, hängt daher allerdings nicht von dem Sinne ab. Aber wovon denn? von dem Worte: das Ganze. Der Satz: das Ganze ist größer als der Theil, sagt weiter gar nichts, als was das Wort: Ganzes für sich selbst sagt, wie selbst auch schon der Mathematiker Barrow bemerkt, seine Gewißheit ist daher eine apriorische, d. h. eine Gewißheit, die schon in dem Worte enthalten ist oder mit ihm gegeben wird, gleichwie ich a priori weiß, daß der Schuh größer ist als ein Zoll, wenn ich weiß, daß das Wort: Schuh ein aus zwölf Zollen bestehendes Ganzes bedeutet*). Cartesius und seine Schüler haben, um den Unterschied des Verstandes und der Imagination oder des sinnlichen Vorstellungsvermögens zu beweisen, das Tausendeck als Beispiel gebraucht. Wenn ich, sagt z. B. Arnauld in seiner Logik I. Part. ch. 1., an eine Figur von tausend Winkeln denken will, so begreife ich eben so klar und deutlich diese aus tausend Seiten zusammengesetzte Figur, als ich eine nur aus drei Seiten zusammengesetzte Figur begreife, denn ich kann alle ihre Eigenschaften demonstriren; aber ich kann mir die tausend Seiten dieser Figur nicht vorstellen, denn das Bild, das ich in meiner Einbildungskraft davon mache, ist nur eine Figur von einer großen Menge von Seiten, vier Winkeln, aber nichts weniger als ein Tausendeck. Ganz richtig; aber worin besteht denn der Vortheil des Verstandes? Darin, daß er an die Stelle dieser nicht sinnlich vorstellbaren Menge oder Größe den Namen: Tausend, d. h. an die Stelle der Figur die Zahl setzt; denn die Zahl ist die nota characteristica der Größe. Numerus nihil est aliud, quam nomen aut symbolum magnitudinis. (Barrow Lect. math. l. III.) Was ist also, um wieder zurückzukommen, der Unterschied zwischen dem Geist oder Verstand und der sinnlichen Vorstellung oder Anschauung? Der Unterschied zwischen dem Wort und der That oder dem Beispiel, zwischen dem Namen und der Sache, dem Zeichen und dem Bilde, der Zahl und der Figur. Nichts ist im Verstande, was nicht im

*) Alle diese allgemeinen Axiome, Sätze, Begriffe haben daher für sich selbst eben so viel oder eben so wenig Werth als bloße Worte; sie sind im Geiste, was im Leben das Geld ist, welches freilich auch, aber ganz im Widerspruch mit seiner Bestimmung, für sich selbst zum Zweck gemacht wird. Wir stellen uns daher unwillkührlich bei dem Satz: das Ganze ist größer als der Theil oder A ist A immer irgend ein bestimmtes sinnliches Objekt vor, worauf wir diese Sätze anwenden zum Beweise, daß sie für sich selbst Nichts sind.

Sinne *), aber es ist anders dort als hier. Die tausend Seiten sind verschwunden, sind aufgehoben, negirt in dem Begriffe oder Namen des Tausendecks — Tausend kann ich mir nicht sinnlich vorstellen, sondern nur denken. Der Verstand ist nicht sinnlich — aber diese Negation der Sinnlichkeit ist nicht Sache, Zweck, Wesen, sondern nur Mittel, den Gegenstand zu erfassen; die tausend Seiten sind in dem Begriffe vertreten, repräsentirt. Leibnitz dagegen macht als Idealist oder Spiritualist das Mittel zum Zweck, die Verneinung der Sinnlichkeit zum Wesen des Geistes. Er führt, wie Cartesius, den Geist, die Seele, die Kraft als Beispiele oder Beweise an von Begriffen, die von den Sinnen und der Imagination unabhängig wären, also reine, absolute Verneinung der Sinnlichkeit ausdrücken, denn nur das Zusammengesetzte sei Sinnliches, die Seele, der Geist, die Monade aber etwas Einfaches, Immaterielles, daher ein Objekt des reinen Verstandes. Aber ist denn die Seele nicht selbst bei L. die Repräsentation des Zusammengesetzten? sind die Empfindungen nicht selbst zusammengesetzt aus einer Menge von Vorstellungen? **) Haben wir also nicht das specifische Merkmal des Materialismus mitten im Schooße des Idealismus? Hat nicht die Seele in sich eine unendliche Mannigfaltigkeit von Modifikationen? Ist diese ihrer Einfachheit widersprechende Mannigfaltigkeit nicht ein offenbares Plagiat der Seele an der Materie? Kann man sich denn Vielheit, Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit ohne Sinnlichkeit vorstellen? Die „Seelen sind ursprünglich verschieden"; kann man sich denn aber z. B. die Seele des Menschen im Unterschiede von der pflanzlichen oder thierischen Seele denken, ohne zugleich damit die aus der sinnlichen Anschauung stammende Vorstellung des wirklichen Menschen zu verbinden? Welche Thorheit also, das Wesen der Sinnlichkeit verneinen zu wollen, während man doch selbst da, wo man von den Sinnen abstrahirt, ihre Wahrheit indirekt eingestehen muß! Schließlich noch die Bemerkung. Nach Leibnitz ist die Vorstellung das Wesen der Seele, des Geistes. Eine nothwendige Folge hiervon ist, daß der Leib nichts Anderes ist als Objekt, wie die Idealisten sagen, Gegenstand der Vorstellung, daß also kein anderer Zusammenhang zwischen der Seele und dem Leibe stattfindet, als zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande. Selbst bei Spinoza ist der Leib nichts Anderes als das Objekt der das Wesen des Geistes oder der Seele ausmachenden Idee oder Vorstellung,

---

*) Obgleich Wolf als Leibnitzianer kraft der prästabilirten Harmonie Alles aus der Seele ableitet, so sagt er doch in seiner Psychol. ration. § 429, daß die allgemeinen Begriffe Nichts enthalten, was wir nicht entweder mit dem äußern oder mit dem innern Sinn oder Selbstbewußtsein in uns selbst empfunden haben. Die allgemeinen Begriffe gehören aber dem Verstande an. Wenn man daher den Satz, daß nichts im Verstande ist, was nicht vorher im Sinne war, auf diese eben angegebene Weise versteht, so kann man seine Wahrheit einräumen.

**) L'âme, toute simple qu'elle est a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois, ce qui opère autant pour notre but, que si elle étoit composée de pièces, comme une machine. (Lettre à Basnage:) Lambert in seiner Dianoiologie § 174 schreibt den allgemeinen Begriffen Ausdehnung zu und stellt sie in Linien vor. Diese Ausdehnung hat nur „metaphysische Bedeutung." Ist dies auch mit dieser Zusammensetzung der Fall? Aber heißt das nicht dem Verstande die Tortur anthun, wenn man ihm zumuthet, sich in dem Einfachen Zusammensetzung zu denken?

nur daß er im Unterschied von andern Objekten das unmittelbare Objekt der Idee oder Seele ist. Diese Vorstellung, in welcher der Mensch sich entleibt, seinen Leib in die Klasse der äußern, sinnlichen Objekte versetzt und daher nach besondern Kriterien sucht, woran er seinen Leib als den seinigen erkennt, um ihn nicht gelegentlich mit einem andern zu verwechseln, diese Vorstellung, deren klassischen Ausdruck wir in folgenden Worten Wolf's (Vernünft. Ged. von Gott, der Welt und Seele, § 217, 218) besitzen: „Die Dinge, welche wir uns als außer uns vorstellen .... pflegen wir Körper zu nennen. Unter diesen Körpern halten wir einen für unseren Leib, weil sich die Gedanken von den übrigen nach ihm richten und er uns also allezeit gegenwärtig bleibet, wenn alle übrigen sich ändern" — diese Vorstellung ist einer der wichtigsten Punkte zur Kritik und Erkenntniß der Pneumatologie, des Idealismus, der Philosophie überhaupt. Wie kommt aber der Mensch auf dieselbe? dadurch, daß der Leib ein Gegenstand der äußeren Sinne ist. „Wir können unsern eigenen Leib, sagt Wolf (ebendaselbst § 875), sehen und fühlen, auch seine Stimme hören." Wir ordnen ihn daher unter die Gattung der Sinnenobjekte überhaupt und unterscheiden ihn von uns gerade so, wie irgend einen andern, äußern, von uns unterschiedenen Gegenstand. Wir übersehen aber hierbei, daß wir unsern Leib nur durch ihn selbst wahrnehmen, daß er nicht nur das Gesehene und Gefühlte, sondern auch das Sehende und Fühlende, also nicht nur Gegenstand, sondern auch Ursache des Sehens und Fühlens, in idealistischer Sprache ausgedrückt, nicht nur Objekt, sondern Subjekt-Objekt und eben wegen dieses sich selbst Gegenstand-Seins ein lebendiger, mit uns identischer Leib ist. Wir machen es in der Pneumatologie gerade so, wie in der Theologie. Das Wesen der Welt oder Natur, wie es für uns ist, wie es uns erscheint, das vorgestellte Wesen also derselben machen wir zu ihrem Wesen an sich, nothwendig machen wir daher zur Ergänzung die altera pars, das von diesem vorgestellten Wesen unterschiedene Wesen der Welt zu einem von der Welt selbst unterschiedenen, andern, aber selbst wieder subjektiven, dem Menschen ähnlichen Wesen, welchem wir den Namen Gott geben. So machen wir auch den Leib, wie er nur Gegenstand unserer Sinne und unseres Bewußtseins ist, den populären, exoterischen, oberflächlichen Leib zum Leib an sich, zum ganzen, absoluten Wesen des Leibes, nothwendig machen wir daher die altera pars des Leibes zu einem vom Wesen des Leibes unterschiedenem Wesen, dem wir den Namen: Geist, Seele geben. — Leibnitz stimmt dem Cartesius bei, daß die Seele oder der Geist bekannter und gewisser sei als der Leib, und Wolf verfährt in seiner empirischen Psychologie eben so, wie Cartesius in seiner II. Meditation. Er geht vom Bewußtsein aus. Wir sind uns unserer selbst und der Dinge außer uns bewußt, d. h. wir unterscheiden uns von ihnen und sie von einander. Was sich seiner bewußt ist, existirt und ist oder heißt Seele. Also sind wir der Existenz unserer Seele gewiß, ehe wir der Existenz unseres Körpers gewiß sind. Allerdings ist das Bewußtsein das Erste; aber es ist nur das Erste für mich, nicht das Erste an sich. Im Sinne meines Bewußtseins bin ich, weil ich bewußt bin, aber im Sinne meines Leibes bin ich bewußt, weil ich bin. Wer von beiden hat nun Recht? Der Leib, d. h. die Natur oder das Bewußtsein, d. h. Ich? Natürlich Ich; denn wie sollte ich mir Unrecht geben? Aber kann ich denn in der That von meinem Leibe das Bewußtsein ab-

sondern und für sich selbst denken? Bin ich mir denn nicht in jedem Akte, in jedem Momente meiner als eines körperlichen Wesens bewußt? Ich bin mir bewußt, daß ich fühle, daß ich denke, aber fühle ich denn als leibloses, denke ich als kopfloses Wesen? Ist also nicht die Ununterscheidbarkeit oder wenigstens Unabsonderlichkeit meines Bewußtseins von meinem Leibe das Fundament und Princip, von dem ich ausgehen muß? Welche Verkehrtheit, mit dem Zwiespalt des Leibes und der Seele zu beginnen und dann hintendrein eine concordia discors zu stiften! —

66. „Da der Dichtkunst malerische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand!
Durch die Schöpfung floß da Lebensfülle,
Und was nie empfinden wird, empfand."

Wie viel hat man nicht schon vom Idealismus und Pantheismus als Verirrungen der spekulirenden Vernunft geschwatzt! Und keiner dieser Schwätzer bedachte, daß auch die Empfindung ihren Idealismus und Pantheismus hat. Aber was ist auch schwieriger zu erkennen, als die Metaphysik der Empfindungen? Und was natürlicher, als daß die Menschen im Denken verläugnen, was sie im Empfinden eingestehen? Denken erfordert Arbeit, Empfinden nicht. Im Empfinden ist der Mensch zu Hause, im Denken in der Fremde. Was Wunder, wenn sie sich daher hier gewöhnlich nicht zu orientiren wissen?

67. Nach der Leibnitz-Wolfischen Psychologie sind die Sensationen repraesentationes compositi in simplici. (Wolf Psychol. rationalis § 83.) Sensationes sunt perceptiones objectorum externorum (mutationem organis sensoriis inducentium.) (§ 62.) (und W. Psych. empirica § 24. § 63. § 67.) Die spätere empirische Psychologie dagegen (s. z. B. Jacob: Grundriß der Erfahrungs-Seelenlehre, Halle 1795. § 116 etc.) unterschied richtig zwischen subjektiven Empfindungen (Gefühle) und objektiven oder Erkenntnißempfindungen. Allein jede objektive oder Erkenntnißempfindung ist doch auch zugleich eine subjektive und ursprünglich, zuerst nichts Anderes als eine subjektive Empfindung. Die Gesichtsempfindung des Lichtes würde für mich, wenn ich zum ersten Male es erblickte, keine objektive Wahrnehmung enthalten, sondern ein bloßes schmerzliches Gefühl ausdrücken. *) Dem Kaspar Hauser — und das sind unläugbare Fakta — waren anfangs die meisten Gesichts-, Gehör-, Geschmacks-, Geruchs-Empfindungen nichts als Pfahle ins Fleisch, Wunden, schmerzliche Gefühle. Eine objektive Empfindung ist nichts Anderes als eine apathische oder wenigstens nicht merklich schmerzliche oder lustige Empfindung; geht sie ins Pathos über, so übertäubt gleichsam das Gefühl die objektive Empfindung, schlägt sie nieder. Die objektiven Empfindungen, besonders des Auges, Ohres sind darum an ein gewisses Maaß des Objektes gebunden; wird dieses überschritten, so vergeht Einem Sehen und Hören. Ueberdies fragt es sich, ob es wirklich Empfindungen gibt, die man als bloße Gefühle, welche gar keine, wenn auch noch so dunkle, Erkenntniß ausdrücken,

*) S. hierüber auch Tetens: Philos. Versuche über die menschliche Natur. Leipzig 1777. 1. B. S. 216.

den Erkenntnißempfindungen entgegensetzen darf. Um hierüber ins Reine zu kommen, ist es vor Allem nothwendig, nicht die menschliche Seele allein im Auge zu haben; denn wir leben in einer höhern Region schon, als der der bloßen Empfindung, in der Region des klaren deutlichen Bewußtseins, wo wir uns offenbar dem Gefühle entfremden, und das lumen naturae der Empfindung vor dem Sonnenglanze des Bewußtseins erbleicht. Aber in der thierischen Seele ist die subjektive Empfindung des Schmerzes und der Lust die Erkenntnißempfindung selbst. Das Bedürfniß des Thieres ist sein Sinn; das Nöthige allein sein Objekt. Die Infallibilität der thierischen Vernunft beruht auf dieser ausschließlichen Beschränkung auf das Eine, was Noth thut. Ne sutor ultra crepidam, das ist die Devise der Thierwelt. Das Gefühl des Mangels ist in dem Thiere der Stern der Weisen, der es an die Krippe seines Heilands führt. Der Mangel ist ein bestimmter und um so bestimmter, je beschränkter und bestimmter das Thier selbst ist, das Gefühl des Mangels folglich auch ein schlechthin bestimmtes, und eben in dieser Bestimmtheit liegt der Fingerzeig Gottes, die untrügliche, aprioriſche Erkenntniß des bestimmten fehlenden Objektes, und in seiner Lust am Genusse des Objekts die apodiktische Gewißheit, daß der Gegenstand der seinige, der wahre, dieser und kein anderer ist. Die Triebe der Thiere sind termini technici, die auf's Bestimmteste die Gegenstände ihrer Bedürfnisse bezeichnen und ausdrücken. Die Gefühle unterscheiden sich von den (objektiven) Empfindungen weniger durch sich selbst, als durch die Natur ihrer Gegenstände. Je näher mir ein Objekt liegt, je mehr es mit mir und meinem Selbstinteresse zusammenhängt, je wesentlicher es mir ist, desto interessirter, desto egoistischer, desto unabsonderlicher von mir, desto subjektiver also ist auch meine Erkenntniß, meine Vorstellung, meine Empfindung von ihm. Und eine solche interessirte Empfindung, eine solche, bei der ich selbst (in konkreterer Form), mein Leben betheiligt ist, eine mir nahe, mir ans Herz gehende, mit meinem Sein identische Empfindung eines (eben deswegen mir wesentlichen, mir nahen oder unmittelbaren nächsten) Objekts ist: obwohl an sich, für den denkenden Betrachter eine Vorstellung, für mich ein Gefühl. Das allernächste Objekt ist mir aber der eigene Leib. Die Vorstellungen von den Zuständen desselben äußern sich daher als Vergnügen und Schmerz, sind, als unmittelbar mich selbst betreffende Vorstellungen, Gefühle. Wir sind hier zugleich Richter und Partei, unser Urtheil daher bestochen, rein subjektiv. Empfindungen von Gegenständen dagegen, die uns entfernt liegen, d. h. an die uns nicht das unmittelbare Lebensinteresse bindet, sind freie, d. i. objektive, Erkenntnißempfindungen, oder richtiger eigentliche Vorstellungen. Das Gefühl involvirt und repräsentirt daher auch, wie die Vorstellung, den Gegenstand, der Unterschied kommt nur von dem Verhältniß, in dem ich zu dem Gegenstand stehe, ein Verhältniß, das aber im Gegenstande selbst zugleich gegründet ist. Bei den Thieren nun, den niedrigen wenigstens, sind nur die Gegenstände ihres Bedürfnisses die Gegenstände ihrer Sinne — die Augen selbst, wenn sie welche haben, sind nichts Anderes als die äußersten Vorposten und Tirailleurs ihrer Freßorgane, die idealen, die in die Ferne sich erstreckenden Fangwerkzeuge. Die Erkenntnisse und Vorstellungen der Thiere von selbst räumlich entfernten oder a poste-

riori unbekannten Gegenständen sind daher, weil diese ihre Gegenstände ihnen wesentlich nahe und nothwendige sind, als identisch mit ihrem Selbsterhaltungstrieb, bloße und zwar unfehlbare, schlechterdings bestimmte und gewisse Gefühle. Aber wie die Vorstellungen und Empfindungen der Thiere bloße Gefühle sind, so können auch hinwiederum die Gefühle, selbst im Menschen, gewisse, wenn auch höchst beschränkte Arten der Erkenntniß sein. Mir gefällt dieses Gedicht nicht, aber ich kann keinen Grund angeben, warum: ich fühle das Mangelhafte bloß. Aber ein Anderer erkennt den Grund; er kann mein Gefühl entzaubern. Mein Gefühl war eine unaufgelöste, verwickelte, konfuse Vorstellung. Die Gefühle der Antipathie und Sympathie, die wir oft beim ersten Anblick eines Menschen empfangen und die freilich je nach der Beschaffenheit des empfindenden Subjekts oft mehr oder weniger trüglich sind, sind nichts Anderes als Eindrücke und Vorstellungen von der Totalität eines Menschen, die aber eben deswegen nur konfus sein können. *) Erst später rechtfertigt sich unser Gefühl, d. h. der Knaul unserer konfusen Vorstellungen löst sich nach und nach in die deutlichen Vorstellungen der einzelnen Eigenschaften dieses Menschen auf; was Gefühl war, ist jetzt Erkenntniß, unsere Seele daher auch wieder im Elemente der Freiheit, die ihr der Druck des Gefühls geraubt hatte. Wir thun und unterlassen oft Etwas, ohne zu wissen: warum. Erst mit der Zeit finden wir den wahren Grund; der Grund war auch früher schon in uns, aber nur eine konfuse Vorstellung, die sich erst später entfaltete und dadurch ein Gegenstand des Bewußtseins wurde. Die (körperlichen) Gefühle des Schmerzes und Vergnügens geben uns freilich keine anatomische und physiologische Einsicht in unsern Körper — sehen wir doch selbst im Gebiete des Moralischen, also da, wo wir recht gut sehen könnten, die Splitter in den Augen Anderer, aber nicht die Balken in unsern eignen — denn das Gefühl ist nur der specielle Ausdruck einer speciellen Affektion des Körpers; aber gerade wegen dieser seiner Specialität ist das bestimmte Gefühl ein Naturlaut, der seinen Gegenstand charakterisirt, aber für uns ein ἅπαξ λεγόμενον, dessen Bedeutung wir nur auf mittelbare Weise (als Aerzte, Physiologen) erkennen. Die Gefühle im Besondern sind die allerfeinsten Wahrnehmungen und Vorstellungen der allerfeinsten Differenzen. Das Gefühl ist ein doctor subtilissimus. Nur wegen seiner außerordentlichen Spitzfindigkeit verstehen wir oft nicht diesen Doktor. Gleich wie dem, der von einer Philosophie nur die allgemeinsten Sätze oben abschöpft, kurz dem oberflächlichen Menschen jede specielle Bestimmung und Unterscheidung als Sophistik, als ein objektives Nichts erscheint, weil sein plumper Sinn keine Bestimmung, keinen Unterschied mehr wahrnimmt: so erscheinen uns denn auch die Gefühle als nur subjektiv, nur weil sie in die speciellsten Differenzen eingehen, die allerdings auch an sich selber kein Objekt der eigentlichen Erkenntniß sind. Selbst die Gefühle der Idio-

*) Die Gefühle der Sympathie und Antipathie haben übrigens sehr häufig ihren Grund in der Ideenassociation, so daß der angenehme oder unangenehme Eindruck eines Gegenstandes nur ein zufälliger ist. S. hierüber Locke: L'entendement humain L. II. ch. 33. und Maaß, über die Leidenschaften. I. Th. § 10.

synkrasie sind nicht grund- und gegenstandlos. Es gibt freilich welche, die man als bloße Kaprisen ansehen kann. Leibnitz selbst erzählt von Leuten, qui n'ont pu soutenir la vue d'une épingle mal attachée (T. VI. p. 325); Petrarca (in seiner Schrift De remedio contra unam sive alteram fortunam l. II.) von einem Manne seiner Zeit, der den Gesang der Nachtigall nicht ausstehen konnte, dem aber keine Musik angenehmer war, als das Geschrei der Frösche; Zimmermann (Von der Erfahrung in der Arzneikunst. IV. B. 14 K.) von einem Menschen, der das Reden nicht leiden konnte. Aber im Wesentlichen bezieht sich die Idiosynkrasie auf gewisse Dinge, die an sich selber — sei es nun z. B. in der Farbe oder im Geruch oder in der Gestalt — etwas Besonderes, eine pikante Eigenthümlichkeit haben, die ein anderes Subjekt, je nach seiner Besonderheit, so oder so afficirt. Ob angenehm oder nicht, ist eins: immerhin ist dieses partikuläre Gefühl die Wahrnehmung einer partikulären Eigenschaft des Objekts, einer Differenz, wodurch dieses Ding sich vor allen andern auszeichnet. Die meisten Menschen haben eine Scheu vor den Amphibien, nicht ohne Grund: sie sind großentheils schädlich, oder doch höchst bizarre, paradoxe Geschöpfe. Wie oft warnt und bewahrt uns in zweifelhaften Fällen ein Gefühl des Ekels vor dem Genusse schädlicher Stoffe! Was sind also solche Gefühle Anderes, als unmittelbare, schlechtweg entschiedene, kategorische (Negation oder Affirmation einschließende) Vorstellungen, gleichsam signa prognostica besonderer Qualitäten, Vorstellungen, die freilich die Gegenstände nur in ihrer Beziehung auf uns, die aber doch ein Resultat ihrer objektiven Eigenschaften ist, darstellen und deswegen Gefühle sind und heißen. — Aber obgleich auch die Gefühle Repräsentationen sind, so ist es dessen ungeachtet wesentlich, zwischen Gefühl und Empfindung, Empfindung (als dem subjektiven) und Vorstellung (als dem objektiven Ausdruck des Objekts) scharfe Grenzen zu ziehen. Leibnitz selbst sagte ja, daß es unendlich verschiedene Stufen und Grade der Vorstellungen gäbe, und unterschied Vorstellung und Empfindung. Die noch zur Zeit der Leibnitz-Wolfischen Philosophie emporgekommene empirische Psychologie machte indeß dieser mit Recht den Vorwurf, daß sie der Perception eine zu unbeschränkte und allgemeine Bedeutung gegeben und die Thätigkeiten der Seele nicht gehörig unterschieden habe. (S. Tetens: Philosoph. Versuche über die menschliche Natur. I. B. p. 4, 8—11. Meiner's Grundriß der Seelenlehre p. 25.) Die empirische Psychologie faßte jedoch auch die Vorstellung der Monade in einem dem Sinne L.'s wenigstens nicht entsprechenden, höchst beschränkten und subjektiven Sinne auf, indem sie dabei an keine andern Vorstellungen dachte, als an solche, wie wir etwa von einem Pferde, der Sonne, einem (diesem oder jenem gleichgültigen) Menschen haben. Sie dachte nicht daran, daß diese Vorstellungen nicht die Gattung, sondern selbst nur eine besondere Art der Vorstellung im Sinne L.'s wenigstens ausdrücken. Die Vorstellung der Monade von einer andern ist keine gleichgültige, sondern wesentlich nothwendige, eine Vorstellung von ihrem alter ego. Ich kann sein ohne die Vorstellung einer Sonne, eines Pferdes, aber die Monade kann nicht sein ohne ihre Vorstellungen. Die Vorstellung wurde zwar § 11 mit Reminiscenzen verglichen, aber man gebe dieser einen allerdings begründeten Mangel der Monadologie aussprechenden Vergleichung nicht mehr Bedeutung, als ihr gebührt und übersehe nicht die Beziehung,

in der sie allein gültig ist! *) Der Gedanke L.'s, daß die Repräsentation oder Perception das Wesen der Seele ist, ist allerdings ein tiefer. Er erscheint nur einseitig, wenn man die Vorstellung selbst in einem beschränkten Sinne erfaßt und nicht bedenkt, daß der Gegenstand der Vorstellung das Universum, das Unendliche ist, das qualitativ Unendliche der Gegenstand der deutlichen, adäquaten, das quantitativ Unendliche der konfusen Vorstellung. —

68. Der innige Zusammenhang des (an sich oder relativ, in Bezug auf ein anderes organisches Wesen, in wiefern es ihm nicht bloß zu seinem Aufenthaltsort, sondern zu seiner ganzen äußern Lebenssphäre dient) Unorganischen und Organischen gibt sich besonders in der Bestimmtheit kund, mit welcher eine bestimmte Pflanzenspecies nur an eine bestimmte Erdart, ein bestimmtes Thier nur an eine bestimmte Pflanze oder ein bestimmtes Thier gebunden ist — eine Bestimmtheit, auf der die qualitative Beschränktheit, aber eben deswegen die quantitative Unbeschränktheit, die unendliche Vielartigkeit des Thierlebens beruht. Das Geschlecht der Raupentödter (oder Schlupfwespen nach Einigen): Ichneumon, z. B. legt die eine Art in diese, die andere in eine andere Raupenart ihre Eier — einige selbst in die Eier der Schmetterlinge — und lebt in ihnen als Larve — obwohl es auch hiervon Ausnahmen gibt, indem einige kleine Raupentödter keine Raupe verschonen, und bisweilen in einer und derselben Raupenart verschiedene Raupentödter, die aber vielleicht nicht sehr von einander verschieden sind, sich vorfinden sollen. Auch die vielbefeindete Blattlaus birgt und ernährt in ihrem eignen Fleisch und Blut eine Art — den J. Aphidum — vom Ei bis zum Stadium der Reife, wo der lästige Gast endlich ausschlüpft, aber die arme Blattlaus jetzt auch eine ausgefressene, leere Hülse ist. Die Milben leben, eine Art in den Büchern, eine andere auf dem Maulwurf, eine andere auf der Fledermaus u. s. w., eine andere in der Krätze, Acarus scabiei. Aber nicht nur an bestimmte Thiere, sondern selbst an ganz bestimmte, specielle Theile bestimmter Thiere ist bestimmtes animalisches Leben gebunden. Eine Art Fliegen legt ihr Ei in die Nasen der Schafe, eine andere in den Schlund der Hirsche, eine andere in den Afterdarm der Pferde. (S. z. B. Fauna Boica von Franz von Paula Schrank III. B. 1. Oestrus p. 38 u. s. w.) Die Fledermaus hat an sich mehrere Arten von Milben, die übrigens glücklicher Weise selbst wieder ihre eignen Milben haben, wovon die auf ihren Flügeln verschieden ist von der, die sich in den Haaren, und von einer andern, die sich in ihrem Zahnfleisch befindet. Pediculus humanus vertauscht nicht seinen Wohnplatz mit Pediculus pubis und dieser nicht mit jenem, ähnlich den Esquimaux, die den Thran ihres Seehunds mit Nichts vertauschen. Jede Thierart hat daher sicherlich ihre eigne Lausart. Suum cuique. Daß auch die Polypen schon Läuse haben, hat schon J. C. Schäffer (s. dessen Blumenpolypen in den süßen Wassern. Regensburg 1755.) beobachtet. Die Eingeweidewürmer, die

*) Sie ist vielmehr beziehungslos, schlechtweg gültig, sie ist durchaus treffend, sie bezeichnet den Grundmangel der Leibnitz'schen Philosophie. Die L. Monaden leiden nur zum Schein, aber sie handeln auch nur zum Schein; sie sind nicht Substanzen, sie stellen nur Substanzen vor; sie sind Komödianten. (1847.)

wahrscheinlich (denn eine Beobachtung der neuesten Zeit macht eine Ausnahme) nur in den thierischen Leibern leben und leben können, leben gleichfalls die einen in diesem, die andern in jenem Thiere, so daß wohl jede Thiergattung ihre eigenen Arten von Würmern hat, die einen in diesem, die andern in jenem Theile. Von den menschlichen Eingeweidewürmern lebt z. B. die eine Art im Blinddarme und in den dicken Gedärmen, die andere im Blute, die andere (der Fadenwurm, Filaria Dracunculus) meist im Zellgewebe der Haut, besonders an den Gliedern. Auch das Auge hat seine Entozoen. Die älteren Naturforscher, z. B. Linné (Vollst. Natursystem von Müller VI. Th. II. B. p. 903), Schäffer (Die Egelschnecken in den Lebern der Schafe. Regensb. 1753. p. 24) leiteten die Eingeweidewürmer in den Thieren und Menschen von Außen ab. Aber die späteren Naturforscher erkannten sie als angeschaffen, angeboren, die neueren als thierische Erzeugnisse, als Produkte einer generatio aequivoca oder originaria. *) Aber wie die größern Thiere, so können auch die kleinern und allerkleinsten Infusionsthierchen wieder andere noch kleinere, vielleicht uns unsichtbare Thiere auf und selbst in sich haben. Per microscopia, sagt L., videmus animalcula alias insensibilia, et nervuli horum animalculorum et alia forte natantia in ipsorum humoribus animalcula videri non possunt. Die Kleinheit ist der Natur keine Schranke. So gut die Materie bis ins Unglaubliche sich zertheilen und vervielfältigen läßt, so gut ein Gran Moschus 20 Jahre lang, wie Bayle bewiesen hat, einen großen Raum, auch wenn er täglich gelüftet wird, noch merklich mit seinen effluviis ausfüllen, ein Gran eines Pigments 392 Kubikzoll Wasser färben kann, und sich nach den Berechnungen der Physiker in 392 Millionen Theile zertheilen läßt: so gut kann auch hier die Natur unendlich weit fortschreiten, das Infusionsthierchen selbst wieder eigne Autochthonen, die Laus wieder ihre Läuse und so fort, der Eingeweidewurm wieder seine Eingeweidewürmer haben, gleichwie z. B. die Venen (die größern wenigstens) wieder ihre eignen Venen und Arterien haben. Subtilitas naturae, schließt L. den eben citirten Satz, procedit in infinitum. Resp. ad Bierlingii Ep. VI. N. II. — Je mehr aber ein Thier nur an einen bestimmten Stoff gebunden ist, desto unzertrennlicher oder ununterscheidbarer ist es von ihm. Der bestimmte Stoff und das ihm immanente bestimmte Thier ist gleichsam ein ἓν διὰ δυοῖν. Acarus scabiei preist die Herrlichkeiten der Krätze und versichert uns steif und fest, daß man sonst nirgends als in der Krätze leben könne, dasselbe versichert die Musca cadaverina (L.) vom Aas, die M. scybalaria (Dreckfliege) von ihrem Stoffe. Ob aber Koth oder Kothfliege, ist von einem höhern Standpunkt aus ziemlich egal. Ich weiß nicht: bin ich ein Bub oder ein Mädchen, sagt — in verständliches Deutsch übersetzt — der Altbayer im Ausbruch der höchsten Lebensfreude; Ich weiß nicht: bin ich Koth oder Kothfliege, so wohl ist's mir im Kothe, sagt die Natur im Ausbruch ihrer niedrigsten Lebenslust. Aber wenn auch gleich eine solche Identifikation nur eine licentia poetica ist, so finden

---

*) Nach den Beobachtungen der neuesten Naturforscher ist es jedoch wahrscheinlich, daß auch die Entozoen nicht durch Urzeugung entstehen, daß sie sehr verschiedenartige Entwicklungsstufen durchlaufen und viele sogar den thierischen Körper von Zeit zu Zeit verlassen und sich in das umgebende Wasser begeben.

wir doch vom Standpunkte der Natur aus, daß je niedriger die Thiere sind, sie um so weniger sich von ihrem Elemente unterscheiden und absondern. Die Infusorien sind meist krystall- oder wasserhell, durchsichtig und eben wegen dieser Durchsichtigkeit unsichtbar und so schwer zu beobachten. *) Ihre Farbe kommt vielleicht theilweise von der Farbe der Nahrung her. Der Proteus diffluens hat nicht einmal eine bestimmte Gestalt. Die Strecke- und Langhals-Thierchen (Infusorien) bei Schrank (l. c. III. B. II. Abth. p. 53. p. 62.) haben ihm zufolge fast einerlei specifische Schwere mit dem Wasser, nach Carus (Zootomie § 57, letzte Ausg.) auch die Medusen. Die Laus des Mohren soll schwarz, die des Blonden blond, die des Brünetten braun sein. Die Amphibien und Fische unterscheiden sich von den warmblütigen Thieren dadurch, daß ihr Wärmegrad dem Wärmegrade ihres Elementes gleich ist, während jene eine von dem Wärmegrade der Luft unterschiedene, beträchtlich ihn übersteigende Wärme haben. Die Differenz zwischen der Temperatur der kaltblütigen Thiere und der ihres Elements ist wenigstens so unbedeutend, daß sie für Nichts angesehen werden kann. (S. Treviranus Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens, I. Th. p. 416 bis 419.)

69. Aber, kann man einwenden, — und solche erbärmliche Einwürfe hat man von jeher philosophischen Sätzen gemacht — wenn mich Jemand verhungern läßt oder verwundet und ich empfinde nun darüber die qualvollsten Schmerzen: so dächte ich doch, daß dieses ein hinlängliches Zeugniß wäre, daß ich nicht nur in Beziehung auf Andere, sondern auch in Beziehung auf mich materiell bin? Allerdings hast du Recht, wenn du dein verwundbares Ich für dein wahres und einziges Ich nimmst. Aber du kannst dir auch dasselbe anthun, was dir der Andere thut. Ist aber wohl das Ich, das gern essen möchte, dem der Hunger Schmerz verursacht, Eins mit dem Ich, das dich dem Hungertod preis gibt, dieselbe Kraft? Unmöglich; du kannst dich nur selbst tödten, weil du dich von dir selbst unterscheiden und absondern kannst. Was du aber von dir absondern kannst, das kannst du nur von dir absondern, weil es für dich selbst ein Anderes ist. Das Wesen allein ist unabsonderlich, aber nicht seine Beziehungen. Du bist materiell, heißt aber nichts Anderes als: du bist eben so gut für dich, als für Andere ein Objekt. Aber das Ich in dir, dem du Objekt bist, das ist dein wahres Ich, das aber, eben weil es dein wahres Ich, nicht dein (ausschließliches) Ich ist. Dieses ist der Geist; der Geist allein ist die von sich unabsonderliche Beziehung auf sich, d. h. nur sich Objekt.

70. Die persönliche Gesinnung des Cartesius im Verhältniß zu der Kirche, der er angehörte, soll hier keineswegs verdächtigt werden. Es wird nur behauptet: als Philosoph war C. nicht Katholik, und als Katholik nicht Philosoph. Beide sind in ihm, und doch sind beide zwei Wesen d'un genre tout-à-fait différent. Der denkende Historiker hat zu unterscheiden zwischen dem Substanziellen, Wesentlichen, Objektiven und dem Partikulären, Subjektiven eines Menschen. C. war Denker: seine

---

*) Man vergleiche jedoch hierzu oder dagegen die Beobachtungen der neuesten Naturforscher über die Infusorien in der schon oben citirten Schrift Kutorga's.

substanzielle Lebensangelegenheit die Erkenntniß. Après avoir examiné solidement toutes choses ... il jugea qu'il ne pouvoit rien faire de meilleur que de continuer dans l'occupation où il se trouvoit actuellement depuis qu'il s'étoit défait des préjugés de son éducation. Cette occupation consistoit uniquement à employer toute sa vie à cultiver sa raison et à s'anvancer de tout son possible dans la connoissance de la vérité. (Baillet, la vie de M. D. à Paris 1691. I. P. Liv. III. ch. IX.) Il ne voulut envisager Dieu dans tout son travail que comme l'auteur de la nature, à qui il prétendoit consacrer tous ses talens. (Ibid. P. I. Liv. III. ch. II.) Aber von diesem seinen substanziellen Interesse schloß er den Glauben seiner Kirche aus. Pour l'autre théologie qui a ses fondemens sur l'inspiration divine, il se contenta toujours de la recevoir avec un profond respect sans vouloir jamais l'examiner. (Ibid. p. 180.) Quoique son esprit fût curieux jusqu'à l'étonnement de ceux qui le connoissoient, il étoit néanmoins très-éloigné du libertinage (?) en ce qui touche les fondemens de la religion ...: Il comprit de bonne heure que tout ce qui est l'objet de la foy ne sauroit l'être de la raison ... (Ibid. Liv. II. ch. IX.) M. D. s'étoit (tellement) réduit à la connoissance des choses naturelles. (P. II. Liv. VII. ch. III.) ... Il ne prétendoit pas examiner la religion qu'il avoit reçue de son église. (Ibid. Liv. VIII. ch. VIII.) Sagt man daher: C. étoit bon catholique, so entsteht die Frage: welcher Cartesius? Was ein Denker, d. h. ein Mensch, dessen differentia specifica die Thätigkeit des Denkens ist, von seinem Denken ausschließt, das schließt er von seinem Wesen aus. Cartesius hat seine Bedeutung nur als Philosoph, nur als dieser hat er auf die Welt gewirkt, sich objektiv bethätigt, nur als dieser existirt er, lebt er heute noch für uns, und von diesem Philosophen hat er den Katholiken rein abgesondert und ausgeschlossen, indem er die Gegenstände seines Glaubens außer dem Gebiete der Philosophie liegen ließ und so ein eignes selbstständiges Reich des Gedankens sich gründete. Die Geschichte der Philosophie weiß nichts von einem Cartesius, der Katholik war. Der Katholik gehört nur der Biographie an. — Interessant ist der Zwiespalt, in welchen die zwei Cartesius miteinander geriethen, als Cartesius das Schicksal Galilei's erfuhr. (Vgl. Baillet P. I. Liv. III. chap. XI. u. XII.) Cartesius der Denker war derselben Ueberzeugung wie Galilei, ja — personne ... n'étoit peut-être plus persuadé que lui que l'opinion du mouvement de la terre est la plus vraisemblable. Ja Cartesius schreibt an Mersenne: j'avoue que si ce sentiment du mouvement de la terre est faux, tous les fondemens de ma philosophie le sont aussi ... Il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité que je ne l'en saurois détacher sans rendre le reste tout défectueux. Dieser Traité war seine Abhandlung von der Welt, und Cartesius war eben im Begriffe, die letzte Hand daran zu legen, um sie Mersenne zu überschicken, als er erfuhr, daß das Kopernikanische System in Rom verdammt worden wäre. Man denke sich nun die Verlegenheit und Collision, in welche Cartesius, der folgsame Sohn der Kirche, mit Cartesius, dem Philosophen, dadurch kommen mußte! Glücklicher Weise bot ihm die Klugheit bei diesem Widerstreite seines Glaubens und seiner Vernunft ein Mittel dar: er wollte sich formell den Aussprüchen der Kirche, im Falle sie fest

darauf beharren würde, anbequemen, ohne doch materiell, d. h. im Wesen seine Ueberzeugung zu ändern. Aus diesem Beispiele sehen wir zur Genüge, daß Cartesius der Katholik, obwohl eine innerliche Persönlichkeit, doch für Cartesius den Philosophen und in Bezug auf ihn eine fremde, andere Person war, welche Cartesius dem Philosophen Schranken anlegte, die ursprünglich in dem Wesen desselben gar nicht lagen, von denen er durch und aus sich selbst ganz und gar nichts wußte, von denen er nicht determinirt, sondern frei war. Dem Tycho de Brahe war die Ueberzeugung der Kirche von der Schriftgemäßheit des Stillstands der Erde eine ursprüngliche, innere Schranke seines Geistes selbst; er anerkannte selbst, daß sich nach dem Kopernikanischen System die Phänomene des Himmels viel leichter und einfacher erklären ließen; aber der Widerspruch desselben mit der Bibel war ihm ein innerer, überzeugender Grund gegen dasselbe. In Cartesius dagegen hat sich der Denker, der Philosoph in der Art von dem Katholiken emancipirt, daß beide für sich ein abgesondertes, eignes Leben haben und nur durch die Nabelschnur noch an einander hängen; die Verbindung des Katholiken mit dem Philosophen hat ihren Grund weder in Cartesius, dem Philosophen, noch in Cartesius, dem Katholiken, sondern nur in dem äußern, historischen Umstand, daß eben Cartesius als Katholik geboren und erzogen worden war. .... M. Desc. compta parmi les maximes de sa morale particulière celle de demeurer constamment dans la religion où Dieu l'avoit fait naître et de ne retenir que celui-là de tous les préjugés de son éducation. (Baillet P. II. Liv. VIII. ch. VIII.) Seine Moral bestand darin, wie Baillet es an einer andern Stelle (P. I. Liv. IV. ch. II. und Liv. II. ch. IX. p. 134.) ausdrückt: à obéir aux lois de son pays, à vivre dans la religion de ses pères, obwohl die Stelle, worauf sich Baillet stützt, in Descartes Dissertatio de methodo (p. 20. Op. philos. Ed. III. Amstelodami 1650) also lautet: Prima (regula) erat, ut legibus atque institutis patriae optemperarem, firmiterque illam religionem retinerem, quam optimam judicabam et in qua Dei beneficio fueram ab ineunte aetate institutus; aber nicht der unbedeutendste Grund, wo nicht der Hauptgrund selbst, warum Cartesius sie für die beste hielt, war, daß er in ihr geboren und erzogen war; denn Cartesius schloß ja den Glauben vom Gebiete des Denkens aus — cum pro certo atque explorato accepissem, iter quod ad illam (theologiam nostram) ducit doctis non magis patere quam indoctis, veritatesque a Deo revelatas humani ingenii captum excedere, verebar ne in temeritatis crimen inciderem, si illas imbecillae rationis meae examini subjicerem (De meth. p. 6) — er nahm sie unmittelbar, unbedenklich, ohne Kritik, ohne Untersuchung als das auf und ein, als was sie ihm gegeben worden war; er war in dieser Beziehung nicht Cartesius, der Cartesius, welcher uns in der Geschichte der Philosophie interessirt, und den wir immer im Sinne haben, wenn wir von Cartesius sprechen; er war hierin nicht mehr, als jeder indoctus und Nichtphilosoph, er machte hierin nicht seine Talente, seinen Geist, seine differentia specifica geltend; sein Katholicismus hat daher nicht mehr Bedeutung, Werth und Gewicht, als der irgend eines gemeinen, nicht-denkenden Mannes; er beruhte nicht auf einer philosophischen Ueberzeugung; sein Katholicismus war mit Einem Worte — sit venia verbo! — ein Muttermal.

71. Selbst Poiret, der doch Alles der Willkühr unterwirft, die Wesenheiten der Dinge für willkührlich erklärt, sieht sich genöthigt, um nicht in bodenlose Unvernunft zu fallen, zuletzt bei einer Nothwendigkeit Halt zu machen. Dico (sagt er Cogitat. ration. liv. III. c. 10.) Deum concipere necessario, n e c e s s i t a t e naturae suae, veritates illas, quae de illo sunt quaeque ejus naturam, essentiam, attributa immediate spectant et illum nunquam fuisse ad has indifferentem. At non item de veritatibus, quae ideas, essentias, proprietates omnium eorum, quae ipse Deus non sunt, respiciunt. Allein begreift denn nicht Gott, wie die Scholastiker und Mystiker sagten, indem er sein Wesen begreift, zugleich das Wesen der Dinge, und liegt hierin nicht auch die Nothwendigkeit der Wesenheiten der Dinge? Was bleibt denn überhaupt vom Wesen Gottes übrig, wenn das Wesen der Dinge von ihm abgezogen wird? Sind ja doch alle seine Wesensbestimmungen oder Attribute, wie die Theisten selbst bekennen, nur von dem Wesen, der Natur oder des Menschen abgezogen.

72. Obgleich die meisten Physiker und Astronomen des 17. Jahrhunderts die Kometen als natürliche Körper betrachteten, auch schon viele denkende Köpfe des 16. Jahrhunderts derselben Ansicht waren — Bruno z. B. hielt sie für eine Art von Gestirnen (de l'infinito universo et mondi im IV. Dialog.) —: so war d i e Meinung, daß sie bloße w i l l k ü h r l i c h e Z e i c h e n wären, mit denen Gott der verderbten Welt zu ihrer Besserung oder Bestrafung furchtbare Uebel androhe, doch noch die herrschende, die allgemeine. Noch im Jahre 1681 hielt es der Physiker Joh. Christ. Sturm, auf Veranlassung des großen Kometen von 1680, für nöthig, auf der Altdorfer Universität zu beweisen: Cometas non esse s i g n a p r o g n o s t i c a a r b i t r a r i a, ex instituto Dei peculiari mala terris denunciantia, quia ex omnibus circumstantiis eluscescit, eos esse corpora vere naturalia, und mit dem Beispiel anderer berühmter Männer seine Abweichung von der allgemeinen Meinung zu entschuldigen. (S. dessen Exercit. de cometa novissimo cap. III. § 10. c. I. § 9.) In Betreff des nämlichen Kometen schreibt Des-Maizeaux im Leben Bayle's: Le peuple, c'est-à-dire p r e s q u e t o u t l e m o n d e, en étoit saisi de frayeur et d'étonnement. B. wurde dadurch zu seinen Pensées diverses sur les comètes veranlaßt. Mehrere beunruhigte Personen quälten ihn mit ihren Fragen. Er suchte sie durch philosophische Gründe zu beruhigen. Aber für den superstitiösen, für den sinnlichen, wie den bloßen Gefühlsmenschen sind Vernunftgründe zu schwach, d. h. mit andern und die Sache allein richtig auslegenden Worten zu entlegen und zu e r h a b e n. Das Wort vermag Nichts über das Thier, nicht weil es zu schwach, sondern weil es zu erhaben ist, um von ihm kapirt werden zu können. Nur unter der Gestalt sinnlicher Gewalt bemeistert die Vernunft das Thier. Die Vernunft als solche ist n u r f ü r d e n V e r n ü n f t i g e n eine und zwar die höchste Macht. Die Vernunft offenbart sich als solche nur s i c h s e l b s t. Aber das reine Licht ist nicht für den Menschen. So ließ die Kirche nicht durch ein durchsichtiges, sondern ein farbendunkles Medium das Licht in sich hinein. Bayle besann sich daher, überzeugt, daß er durch Vernunftgründe nichts ausrichten könne gegen den Glauben seiner Zeit, auf einen theologischen Grund. Dieser war, daß, wenn die Kometen eine Vorbedeutung von Uebeln wären, Gott Wunder thäte, um die Idolatrie in der Welt zu bestätigen. Diese Vorstellung von den Kometen

hatte aber nur darin ihren Grund, daß die Kategorie, welche Spinoza zur einzigen und alleinigen Kategorie der Philosophie gemacht hat — daher der Mangel seiner Philosophie, daß sie ihm die ausschließlich wahre, die Kategorie der Relation Nichts war — und welche später die natürliche Kategorie des Menschen wurde, verschwunden war. Man betrachtete die Dinge nicht in ihrem natürlichen Zusammenhang, faßte sie nicht in ihrer immanenten Bedeutung, brachte sie in Beziehungen, die ihnen entweder ganz fremde, zufällige oder doch sekundäre waren: kurz der Mensch dachte Alles, dachte Gott und die Welt nur in der Beziehung auf sich selbst. Der Dämon der Willkühr trieb so überall seinen Spuk.

73. Herbart in seiner (neuesten) Schrift über die Freiheit kann jedoch nicht genug darüber sich verwundern, daß Lessing und Göthe „Gönner" Spinoza's waren, daß Jacobi „ihn mit großem Respekt behandeln, Schleiermacher gar ihn mit Plato in nähere Verbindung bringen konnte." „Nach ihm ist die Ethik des Spinoza, offen gesagt: — unter der Kritik. Von dem sittlichen Bedürfniß, wodurch Kant zu seiner Freiheitslehre getrieben wurde, möchte schwerlich eine Spur in seinen Schriften zu finden sein." Es fehlte dem Spinoza „moralische Wärme (?!) und Würde!" Er sieht daher die Anerkennung des Spinoza „als eine der seltsamsten Verblendungen eines vielfach verblendeten Zeitalters an." Die allein richtig, d. h. so wie Herbart Sehenden waren — man denke nur — der Jurist Henrici und der Theologe Stäudlin, welcher behauptet: „daß Spinoza alle sittlichen Ideen, Urtheile und Gefühle des Menschen verwirrt, verkehrt, verdreht und verfälscht und zwar auf eine Art, welche dem innersten moralischen Bewußtsein widerspricht und es empört." Einem Theologen steht ein solches Urtheil wohl an. Aber ist es möglich, daß ein Philosoph, dessen sittliche Bestimmung die Erkenntniß ist, der ein wahrer, der Idee entsprechender nur dann ist, wenn das theoretische Bedürfniß sein substanzielles Bedürfniß selbst ist, ist es möglich, daß ein Philosoph über einen Philosophen, der die erhabensten Gedanken über die Erkenntniß und damit die trefflichsten praktischen Lehren für den denkenden Menschen ausgesprochen, solche Urtheile fällt oder gut heißt? Ist denn der actus intelligendi und cogitandi nicht an sich selbst schon ein sittlicher Akt? Ist nicht allein der gesammelte der andächtige, der gereinigte, der uninteressirte, der leidenschaftslose, der freie Geist des Denkens und der Erkenntniß fähig? Kann man denken ohne Resignation, ohne Opfer? Sind nicht die Freuden des Geistes die Qualen des natürlichen Menschen? Ist nicht schon die Einsamkeit — die unentbehrlichste Gefährtin des Denkers, eine Feindin des genuß- und gesellschaftssüchtigen, natürlichen Menschen? Bestimmt und beschränkt nicht bei ihm auf eine der Selbstsucht höchst empfindliche Weise der Zweck des Denkens unwillkührlich sein ganzes äußeres Leben? Ist also Denken nicht Handeln? Macht also nicht der, welcher die Erkenntniß zu seinem Princip und Zwecke macht, damit zugleich nolens volens, per se die Tugend zu seinem Princip und Zwecke, und übt sie im Stillen aus? Und ist etwa die Erkenntniß, die Spinoza als das summum bonum, als den Endzweck seiner Ethik ausspricht, ein abstraktes, unfruchtbares, unpraktisches Princip? Für den allerdings, der keinen Trieb zur Erkenntniß hat, ist sie ein solches, aber für den, den dieser Trieb beseelt, das einzig praktische Princip. Kein anderes Princip leitet ihn bewußt oder unbewußt,

als das Spinozische: Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit vel quod impedire potest quo minus intelligamus — (Eth. P. IV. Prop. 27); aber die moralischen Uebel sind die wahren Hindernisse der Erkenntniß. Die Freude, die der wissenschaftliche Mensch empfindet, wenn er nach einer Reihe anstrengender Untersuchungen endlich eine neue Wahrheit findet, ist nichts anderes als das unwillkührliche Eingeständniß, daß Sp. Recht hat, wenn er sagt: Summum bonum cognitio, und der Schmerz, den er fühlt, seine Desperation, wenn ihn einmal der Mephistopheles, es sei in welcher Gestalt es wolle, verführt und von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit abgezogen hat, nichts anderes, als die unwillkührliche Bestätigung von der Wahrheit des Gedankens: das nur ist ein Uebel, was verhindert, quo minus intelligamus; eatenus tantum modo agimus, quatenus intelligimus. Und für welche Menschen hat denn seine Ethik Sp. geschrieben? Für die, welche lesen können; denn er hat sie in keiner Kanzelpredigt vorgetragen. Aber er hat sie nicht in einer lebendigen, sondern todten Sprache geschrieben; also für gelehrt Gebildete. Aber er hat keine Orationes geschrieben, wie etwa ein Muret; er hat seinen Gegenstand philosophisch behandelt; also hat er sie geschrieben für denkende, philosophirende Menschen, also für solche, deren wesentliche Tendenz und Lebensangelegenheit die Erkenntniß ist, die also mit der That wenigstens und mit dem Objekt ihrer Thätigkeit den Satz des Sp. bestätigen: melior pars nostri intellectus, also für solche, die ein gemeinschaftliches Princip mit ihm haben, so sehr sie auch in der Bestimmung dieses Princips von ihm abweichen mögen. Und nur für die, für welche Sp. nicht gedacht und geschrieben hat, welche außer ihm sich befinden und ihn von Außen, von ihrem, einem fremdartigen Standpunkt und Princip aus beurtheilen, denen daher nur die einzelnen besondern für sich allerdings abstoßenden Sätze abgetrennt von ihrem Princip, welches dem Sp. die absolute Realität, ihnen aber Nichts ist, nur für diese ist — und zwar nothwendiger Weise — seine Ethik, die Negation, weil ihrer, also aller Moral. Doch gehen wir specieller auf Spinoza und die Urtheile Herbart's ein! Spinoza wurde, weil er die Kategorie, welche das Princip der Philosophie, der Erkenntniß überhaupt ist, zuerst in neuerer Zeit aufs Bestimmteste und Entschiedenste in der metaphysischen Philosophie aussprach — denn in der Physik hatte sie bereits Bacon geltend gemacht, indem er eine rein physikalische, nicht teleologische Betrachtungsweise des Physischen als das wahre Heil anpries, in der Astronomie Kopernikus, Bruno, Galilei, Keppler, denen die Erde nicht mehr das Alles auf sich beziehende Centrum, sondern vielmehr contemptissimae parvitatis war, — der Erlöser der Vernunft genannt. Diese Kategorie ist die Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst. Diese ist das Princip, das Wesen des Spinoza; nur diese der sichere Anhaltspunkt einer Kritik desselben, nur diese die Quelle seiner Tugenden und Mängel. Der Charakter seiner Philosophie ist daher der der reinsten und erhabensten Objektivität. Daher ist ihm philosophiae scopus nihil praeter veritatem (Tract. theolog. pol. c. 14), daher betrachtet er die menschlichen Leidenschaften mit derselben Geistesfreiheit, mit welcher die Mathematiker ihre Gegenstände betrachten; er will die menschlichen Handlungen nicht belachen, nicht betrauern, nicht verabscheuen, sondern erkennen (intelli-

gere); er betrachtet sie nicht als Fehler, sondern als Eigenschaften der menschlichen Natur, die eben so wesentlich zu ihr gehören, als Donner und Stürme, ob sie gleich lästig sind, zur Natur nothwendig gehören. (Tract. polit. c. I. § 4.) Daher entfernt er alle anthropomorphistischen Bestimmungen von Gott: ne Divinam naturam cum humana confundam, Deo humana attributa, nempe voluntatem, intellectum, attentionem, auditum non adsigno. (Ep. 58.) Quia credo, quod triangulus, siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangulum esse, et circulus, Divinam naturam eminenti ratione circularem esse, et hac ratione quilibet sua attributa Deo adscriberet, similemque se Deo redderet, reliquumque ei deforme videretur. (Ep. 60. u. Tract. theol. pol. c. 4. p. 213.) Daher ist ihm die Schönheit nicht so wohl eine Qualität des Objekts, welches gesehen wird, als vielmehr nur ein Effect im Sehenden. Si nostri oculi essent vel longiores vel breviores aut nostrum aliter se haberet temperamentum, ea quae nunc pulchra, deformia etc. apparerent. Pulcherrima manus per microscopium conspecta terribilis apparebit. (Ep. 58.) Daher sind ihm perfectio atque imperfectio denominationes, quae non multum a denominationibus pulchritudinis et deformitatis differunt. Kein Ding ist gut oder übel, vollkommen oder unvollkommen, in Beziehung auf sich selbst betrachtet, sondern nur in Vergleich und Beziehung zu andern Dingen. Und das ist auch ganz richtig. Die Auster ist in Beziehung auf sich betrachtet, kein mangelhaftes Thier, denn fehlerhaft, unvollkommen ist nur das, dem etwas abgeht, was wesentlich zu ihm gehört. Wir erkennen daher nur Etwas, wenn wir von der moralischen und ästhetischen Affektion abstrahiren; wir hätten noch bis diese Stunde keine Physiologie und Anatomie, hätten wir nicht von der Beziehung der Dinge auf uns, in welcher sie uns widerlich, verabscheuungswürdig, häßlich sind, abstrahirt. Der Fehler Spinoza's besteht nur darin, daß er die Beziehung eines Dings auf andere nicht auch als eine immanente, wesentliche begriffen hat. Aber abgesehen davon, was nicht hierher gehört, so fragt es sich: findet wirklich wegen dieser eben angeführten Sätze zwischen Plato und Spinoza nichts Gemeinschaftliches statt? Der oberflächliche Betrachter wird diese Fragen verneinend beantworten, denn wie viel Schönes hat nicht Plato von den Ideen des Guten und Schönen geredet, und der Vandale Spinoza hat sie geradezu negirt. Wirklich? Was ist denn aber die Kategorie, die das Gute zum Guten bei Plato macht, und die am bestimmtesten seine Philosophie charakterisirt und von dem Standpunkt der Sophistik unterscheidet? Die Kategorie des *αὐτὸ καθ' αὑτό*, während die Kategorie der Sophisten das *πρός τι* war. Aber ist nicht die Spinoza'sche Kategorie auch das *αὐτὸ καθ' αὑτό*? Hat also nicht Spinoza die Kategorie mit Plato gemein? Drückt denn das *αὐτὸ τὸ ἀληθές*, das *αυτὸ τὸ καλὸν* im Unterschiede von dem relativ-dem vielen Schönen und Guten bei dem philosophirenden, nicht mythologisirenden und populären Plato etwas anderes aus, als das objektive, das mit sich identische, das nur durch sich selbst zu begreifende, das absolute, wesenhafte Sein? als das *ὄντως ὄν*? Drückt es also nicht auch das aus, was die Substanz im Sinne des Spinoza? Euklides von Megara, der Schüler Socrates', und seine Schule sagte: id bonum esse, quod esset unum et simile et idem semper. Ist dies aber nicht eine Platonische Bestimmung? Und kommen diese

Bestimmungen nicht auch der Substanz Sp.'s zu? Ist die Substanz als das einzig Wahre, Wesenhafte und Positive, nicht auch die Affirmation, das wahre bonum des Geistes? Bezeichnet das Wort Substanz im Sinne Spinoza's ein indifferentes Objekt, ein Ding, oder ist es nicht vielmehr der affektvollste, der emphatische, pathetische Ausdruck der höchsten Realität, des Gegenstandes, in dessen Erkenntniß allein der Geist den Triumph seiner eignen Realität zugleich feiert? Ist nicht die Erkenntniß der Substanz das wahre utile, die virtus, die felicitas und Aktivität des Geistes? Stehen etwa solche Sätze, wie summum bonum mentis cognitio Dei est. Pertinet ad mentis humani essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei und ähnliche Sätze im Widerspruch mit dem Begriffe der Substanz? Nein! vielmehr kommt in ihnen erst die Bedeutung derselben zum Vorschein; sie gehören wesentlich zur Erkenntniß selbst der Substanz. Die Substanz ist als das Wahre der Erkenntniß das bonum; sie bleibt im Intellekt in ihrer Beziehung auf sich. Herbart sagt: „es klinge freilich vortrefflich, wenn Spinoza die Erkenntniß das höchste Gut des Geistes nenne, aber man dürfe nicht jenen Deus sive natura vergessen, der nur eine nackte Naturnothwendigkeit, nicht einmal eine vergötterte Natur sei." Allerdings braucht Spinoza den Namen Gott und Natur (jedoch n. naturans) identisch; aber abgesehen von der Bedeutung der Natur, kommt es auf den Namen an, kommt es nicht vielmehr allein auf die Bestimmung, auf das Prädikat an, ob das Subjekt, was ich Gott nenne, etwas wirklich Göttliches oder Ungöttliches ausdrückt? Im 17. Jahrhundert (1682) warf ein Geistlicher die Frage auf: „Ob Gott auch ehelich sei und ein Weib habe, wie sonst ein Mann ein Weib habe? Und wie viel er Weisen (modos) habe, Menschen zu wege zu bringen?" Hier ist Gott auch Subjekt; aber ein Name nur; die bloße Frage schon: ob ihm die Beschaffenheit der Männlichkeit zukommt, hebt den Begriff Gottes, das Subjekt schlechtweg auf. Die Göttlichkeit liegt allein in der Bestimmung. Sind nun aber die Bestimmungen, die die Substanz zur Substanz machen, wie z. B. daß sie causa sui ist, daß sie unica, infinita, daß sie allein durch sich selbst erkannt wird, ihr Begriff von keinem andern abhängt, daß sie nothwendig wirke, d. h. mit innerer, mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher Gott, wie Spinoza sagt, nach dem Ausspruch aller Denkenden, sich selbst erkennt, sind diese Bestimmungen nicht erhabene, positive, wahre, göttliche Bestimmungen? Freilich metaphysische Bestimmungen und deßwegen für die Meisten unserer Zeit, der das Organ für Metaphysik abgeht, dürre theoretische Begriffe oder nur negative Bestimmungen, als wären die Bestimmungen des intellectus nicht die objektivsten und deßwegen die positiven! obgleich sie für uns, eben weil sie den Gegenstand nur in der Beziehung auf sich bejahen und wir von Natur aus Sophisten sind, welche die Realität eines Gegenstandes nur darnach schätzen, was er für sie ist, die negativen sind. Herbart fährt dann weiter fort und sagt: „man solle im Gedächtniß behalten, daß vom bonum nur als vom Correlat des malum gesprochen und eins wie das andere als Resultat der Unfreiheit angesehen wird." Ferner später (p. 147): „Wie sollte der Spinozische Weise das kennen, was an sich gut ist?" Die Begriffe von Vollkommenheit und Unvollkommenheit beruhen allerdings nur auf der Vergleichung nach Spinoza, das

bonum und malum sind nur relativ. Aber — und dieses Aber ist von großer Wichtigkeit — nur die Gegenstände, welche plus realitatis enthalten, nennen wir nach Spinoza vollkommen, wenn wir sie mit Gegenständen, die minus realitatis enthalten, in Beziehung und Vergleichung bringen. .... In rebus nullam imperfectionem possimus concipere, nisi ad alias res attendamus, quae plus habent realitatis. (Epist. 32.) Quatenus naturae individua ad hoc genus (ens) revocamus et ad invicem comparamus et alia plus entitatis seu realitatis quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus. (Eth. P. IV. Praef.) In dieser Stelle liegt keineswegs, daß der Begriff der Realität eben so gut ein subjektiver und nur relativer ist, als der der Vollkommenheit, sondern sie sagt nur, daß wir durch die Vergleichung erfahren, zum Bewußtsein kommen, daß der eine Gegenstand mehr Realität enthält, als der andere. Der Begriff der Realität ist vielmehr nach Spinoza ein objektiver. Er kommt daher schon in den ersten Sätzen der Ethik vor. Die 9. Prop. lautet: Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. Er läugnet keineswegs, daß es Wesen gibt, wovon die einen mehr Realität als die andern enthalten. Er will diesen Unterschied nur nicht konfundirt wissen mit dem Unterschied von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, weil diese Lob und Tadel, mein subjektives Urtheil, nur die Beziehung der Realität auf mich ausdrücken, und daher etwas Relatives sind. Was in einem Wesen von geringerer Realität Vollkommenheit ist, dasselbe ist in einem Wesen von größerer Realität Unvollkommenheit. Jeder, sagt Spinoza in dem citirten Briefe, betrachtet Dinge, die er im Menschen verabscheut und mit Widerwillen ansieht, in den Thieren mit Bewunderung, wie die Kämpfe der Bienen, und die Eifersucht der Tauben; „denn die Affekte der unvernünftigen Thiere (Eth. T. III. Sch. zu Prop. 57) sind eben so von den menschlichen unterschieden, als ihre Natur von der Natur des Menschen unterschieden ist. Jedes Individuum lebt zwar zufrieden mit seiner Natur und erfreut sich daran; aber seine Freude unterscheidet sich eben so von der Freude eines andern, als sein Wesen essentia von dem Wesen eines Andern sich unterscheidet.“ Also: Spinoza läugnet keineswegs, daß der Mensch mehr Realität enthält, als das Thier, der Weise und Gute mehr als der Unweise, sondern er will nur den subjektiven Tadel, der in dem Prädikat der Unvollkommenheit liegt, nicht als eine objektive Qualität ausgesprochen wissen; denn das Thier ist deßwegen nicht unvollkommner; denn was zu ihm gehört, was in der Natur der Thierheit liegt, das geht ihm nicht ab; in unserer Sprache: es entspricht seiner Idee; in Spinoza's: non ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat. Der Satz: Per realitatem et perfectionem idem intelligo (Eth. P. II. Def. 6) erhält aus dem Gesagten sein Verständniß. Was das malum und bonum anbelangt, so kann uns hier gleichfalls nur der Begriff, der allein der positive Begriff der Spinozischen Philosophie, der Begriff des esse leiten. Der Spinozische Weise kennt allerdings auch das „Gute an sich,“ aber das Gute an sich — weil das Gute eine Beziehung auf das Subjekt ausdrückt, — nennt er nicht mehr das Gute. Ihm ist das Wahre allein, das Wahre als solches das Gute — subjektiv: die Erkenntniß des Wahren allein das Gute, das Positive (im metaphysischen Ausdruck), die Realität,

das esse des Geistes. Daß der Weise gut ist, ist eine nothwendige Folge; aber das Wesen, seine Substanz ist die Erkenntniß der Substanz; das Gute also, welches dem Spinoza das Correlat des malum ist, das ist dem Spinoza nicht das wahre, an sich seiende Gute. Was Kant in den Willen verlegte und nur in einem aparten Geistesvermögen finden konnte, nachdem er den Verstand zu einem leeren Kapseldreher gemacht hatte, das findet und hat Spinoza im intellectus, weil er ihm die Bejahung des wahren Seins ist. Suchet, so werdet ihr finden. Aber freilich dem, der im Kantianismus noch befangen ist, ist der Ort, so zu sagen, wo Spinoza das Gute hin verlegt, eine tabula rasa, ihm ist es ein Gräuel, ein Unsinn, daß der Intellekt der Ausdruck des Positiven, des Unendlichen sein soll. Er bemerkt nicht, daß dem denkenden Menschen, so auch Kant, nur das Wahre das Gute ist, das Gute nur das Gute (Positive), weil es das Wahre; daß aber der, welcher das Wahre nicht in der Erkenntniß findet, das Wahre in den Willen verlegt, umgekehrt der, welcher das Wahre in der Erkenntniß findet, in dem Wahren, weil es das Wahre, in der Erkenntniß auch das Gute findet — eine Erkenntniß, von der der gute Wille eine nothwendige Emanation ist. Also noch einmal: die idea, die cognitio adaequata ist das verum bonum des Spinoza. Oder ist etwa bei Spinoza zwischen wahr und falsch nur ein relativer Unterschied? Oder die adäquate Idee, in der allein das wahre Wesen des Geistes liegt, das Correlat der unadäquaten? Nein! Quod ad differentiam inter ideam veram et falsam attinet constat ... illam ad hanc sese habere ut ens ad non ens. (Eth. P. II. Pr. 43. Schol.) Es ist ein Unterschied zwischen Sein und Nichtsein. Die unadäquaten Ideen sind die Passionen des Geistes, sind die Ideen, wovon der Geist nur die halbe, die partiale Ursache ist; die adäquaten die Aktionen, die virtus, die potentia, und daher die ipsa essentia des Geistes, die Ideen, wovon der Geist die ganze, volle Ursache allein ist; kurz die unadäquaten sind die Negation, die adäquaten die Position des Geistes. Fiat applicatio! Herbart bemerkt gegen den Satz Spinoza's die Erkenntniß des Uebels ist unadäquat: „Wie (werden Sie fragen?) — die Schrift ist nämlich in Briefform verfaßt — die Erkenntniß des Uebels ist unadäquat? Was für ein Uebel meint denn der Mann? Etwa Krankheit u. dgl., wo uns die vollständige Kenntniß des natürlichen Zusammenhangs fehlt? Gibt es denn kein sittliches Uebel und haben wir von der Lüge, vom Unrecht keine angemessenen Begriffe?" Und der Beweis von diesem Satze ist nach Herbart der: „Die Erkenntniß des Uebels ist die Traurigkeit, sofern wir uns deren bewußt sind," ein Satz, der sich nach ihm wieder darauf gründet, daß die Vorstellung der Traurigkeit mit dem Affekte so verbunden sei, wie die Seele mit dem Leibe, d. i. diese Vorstellung ist von der Vorstellung der Affektion des Leibes nur der Ansicht nach verschieden" — ein Satz, der aber gar nicht hierher gehört. Der Beweis liegt vielmehr in dem, was unmittelbar bei Spinoza auf den ersten folgt: Cognitio mali est ipsa tritistia etc. Tristitia autem est transitio ad minorem perfectionem, quae propterea per ipsam hominis essentiam intelligi nequit ac proinde passio est, quae ab ideis inadaequatis pendet et cons. etc. Der wahre Beweis ist: das Uebel ist, auch nur dem relativ Guten gegenüber, eine imperfectio, eine Negation, und von dem Negativen gibt es keine positive Erkennt-

niß. Wie nichtig ist daher der Einwand Herbarts! Wie tief Spinoza's Gedanke! Die Erkenntniß des Negativen setzt die Erkenntniß des Positiven voraus, aber nicht diese jene. Das Positive erkenne ich durch sich selbst; aber von dem Negativen habe ich nur eine indirekte, negative Erkenntniß; das Auge hat eine Idee, ut ita dicam, von der Finsterniß und vom Lichte, aber die Idee der Finsterniß hat das Auge vom Nichtsehen, die des Lichtes vom Sehen; in der Finsterniß ist die Thätigkeit des Auges aufgehoben, im Lichte bejaht. O hätte doch Herbart bei Spinoza an Plato gedacht! Dieser sagt nämlich in seiner Republik im V. B.: *τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν· μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον ... ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι* und verweist dann die *δόξα*, was bei Spinoza die imaginatio, die Quelle der unadäquaten Ideen ist, auf das, was in der Mitte zwischen dem wahren Sein und dem Nichtsein steht. Spinoza faßt also die Erkenntniß in derselben Bedeutung wie Plato. Nur von dem Positiven gibt es eine (positive) Erkenntniß. Die Erkenntniß drückt an und für sich etwas Positives aus. Nur in dem, was etwas Seiendes, ist darum die Erkenntniß in ihrem esse, findet die Vernunft sich bethätigt, hat sie die Freude, sich selbst zu finden. Die Erkenntniß, die adäquate Idee ist selbst die wesenhafte, substanzielle Thätigkeit des Geistes; nur das selbst Wesenhafte ist daher ein ihr angemessener, entsprechender Gegenstand. Daher zieht Spinoza aus dem angeführten Beweis den Schluß: Hinc sequitur, quod, si mens humana non nisi adaequatas haberet ideas, nullam mali formaret notionem. Und der später folgende Satz: wenn die Menschen frei geboren wären, so würden sie, so lange sie frei blieben, keinen Begriff vom Uebel und folglich auch nicht vom Guten haben (nam bonum et malum correlata sunt) und welchen Satz Herbart als das wahre corpus delicti ansieht, heißt daher dem Begriffe der Freiheit bei Spinoza zufolge nichts anderes als: wenn die Menschen mit adäquaten Ideen, d. h. im Besitze des allein, des absolut Guten geboren würden und blieben, so hätten sie keine Ideen von dem relativ Guten, das nur ein Correlat des Uebels ist. — Herbart läßt übrigens seine ganze Galle nicht an dem Geiste, sondern am Leibe Spinoza's aus. Er will schon deßwegen mit Spinoza keine Gemeinschaft haben, weil er in seinem Tract. theol. polit. unter die honesten Wünsche der Menschen auch den setzt: secure et sano corpore vivere. Das alte sana mens in sano corpore findet also in der keuschen Moral Herbarts keinen Platz! Das eigentliche corpus delicti ist jedoch der Satz (p. 147): qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna, d. h. dessen Geist hat die meisten adäquaten Ideen, d. h. die größte Realität, denn die Ewigkeit drückt bei Spinoza keine Dauer, sondern Qualität, Wesen, Realität aus. Herbart schließt daraus, daß „Spinoza wirklich und ohne Zweifel die Begünstigungen der Natur unter die Güter aufnimmt.“ Ohne Zweifel! aber ich denke, jede Moral muß die Begünstigung der Natur unter die Güter aufnehmen; denn sonst nimmt der magister morum am Ende gar statt eines Menschen einen Affen in sein Kollegium auf. Die Moral hat nur die Wesen zu ihrem Objekte, welche das Glück hatten, nicht als Thiere, sondern als Menschen geboren zu werden. Auch beim Menschen ist allerdings „die Psychologie an die Physiologie gekettet,“ indem nur in einem mensch-

lichen Leibe eine menschliche Seele sein kann. Je tiefer die Physiologie und Anatomie eingedrungen ist, desto mehr Unterschiede hat sie auch zwischen den thierischen und menschlichen Körpern entdeckt. Und wer ist denn der qui in jenem Satze? Die corpora humana (Schol. zu Prop. 39 Eth. P. V.) Im Scholion zum 13. Satz Eth. II. sagt Spinoza: um zu bestimmen: quid mens humana reliquis intersit quidque reliquis praestet, — also seinen Unterschied von niederen Seelen — ist es nöthig zu erkennen, worin die Realität des Objektes der menschlichen Seele, des Leibes im Unterschiede von andern Leibern besteht. Je unabhängiger nämlich ein Leib von andern äußern Körpern und je geschickter er ist ad plura simul agendum vel patiendum — eine ganz richtige Bestimmung — um so geschickter ist auch der Geist, Mehreres zugleich vorzustellen und deutlich zu erkennen. In dem obigen Scholion zur 59. Proposition aber unterscheidet er von dem Leib der reifen Menschen den der infantes und pueros als einen corpus ad paucissima aptum. Aber ich frage nun, ob wohl ein Moralist, und wenn er noch antispinozistisch ist, Kindern oder gar gebornen Simpeln und Cretins Vorträge über die Moral halten und also nicht nolens volens die Physiologie berücksichtigen wird? Zwar sagt Spinoza an einer andern Stelle (Epist. 25), der Erfahrung und Vernunft nach sei es ebenso wenig in unserer Gewalt, corpus sanum quam mentem sanam habere. Aber kann dies die Moral unbedingt läugnen? Hängen z. B. die geistigen Anlagen von uns ab? und sind die moralischen Anlagen von ihnen unabhängig? Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß Spinoza im besondern bloßer Empirist ist. Aber dies steht mit seinem Princip eben so gut im Widerspruch, als der Materialismus mit dem Princip des Cartesius, Leibnitzens Mechanismus mit seinem Princip im Widerspruch steht. Auch sie waren — und nothwendig — im Besondern bloße Empiriker: die Verbindung der Empirie mit der Idee, mit der Philosophie gehört der spätern Zeit an und ist eigentlich jetzt erst die volle Aufgabe der Philosophie. Spinoza sagt selbst, er betrachte nur die Menschen, wie sie sind, nicht wie sie sein sollen. Aber das ist es ja eben, was den Herbart so in Harnisch gegen Spinoza bringt! Wer kennt nicht die Bedeutung des Sollens in der neuern Philosophie? Aber hat denn Spinoza eine Ethik im Sinne Herbarts schreiben sollen und wollen? Im Gegentheil: Spinoza bekannte und bethätigte in seinem Leben wie in seinen Schriften, eine Tugend, von der die moderne Moral nichts weiß, eine stille, aber um so erhabnere Tugend — die Tugend des Denkens, eine Tugend, welche für den Denker, dessen wesentliche Wirkung auf die Welt nur die Erkenntniß ist, alle anderen Tugenden in sich faßt. Ja, Herr Herbart! Das Denken ist eine Tugend, und nicht nur eine, sondern als die Bethätigung der Wahrheit, die höchste virtus des Geistes, und in der Wahrheit rein als solcher, wie Spinoza, sein höchstes Gut zu finden, der Charakter wahrhaft erhabner Sittlichkeit. — Und einem solchen Manne spricht Herbart „moralische Wärme und Würde (?)“ ab! Er wundert sich, ihn in so „guter Gesellschaft,“ wie in der eines Göthe zu finden, ohne zu bedenken, daß Göthe mit demselben Rechte oder Unrecht von vielen ein unmoralischer Dichter genannt wird, mit welchem er dem Spinoza die moralische Würde, d. h. die Würde eines öffentlichen, ordentlichen Moralpräceptors abspricht. Ja, da ihm seine subjektive Antipathie gegen Spinoza zum objektiven Maßstab dient und daher unbegreiflich

ist, wie Göthe und Lessing an einem so „langweiligen" Buche, wie die Ethik ihm ist, Geschmack finden konnten, so nimmt er zu der leeren Erdichtung seine Zuflucht, daß Göthe und Lessing, sage Lessing, sich wohl niemals Zeit nahmen, die Ethik „ganz und wiederholt" — „wenigstens so zu lesen, wie man sie lesen muß, um sich ein gültiges Urtheil darüber zu erwerben." Wie aber Herbart Spinoza gelesen hat, das beweist hinlänglich die Bemerkung von ihm, daß nihil aliud und quatenus bis zum Ueberdruß oft in seiner Ethik vorkämen. So haben freilich sicherlich nie Göthe und Lessing Spinoza gelesen! Herbart — um nur noch einen Punkt zur Sprache zu bringen — erinnert mehrmals daran, daß man nicht vergessen dürfe, daß der Tract. theol. pol. Spinoza zum Verfasser habe, denn in ihm kämen die Sätze vor: jus naturae est ipsa naturae potentia; rerum naturalium potentia, qua existunt et qua operantur, ipsissima Dei est potentia. Aber sind diese und ähnliche Sätze so etwas gar Erschreckliches? Herbart nennt die Bienen höchst wunderbare Kunstwerke des Schöpfers. Thun nun aber die Bienen, was sie thun, aus eigner Macht, oder nicht vielmehr aus Gottes Macht? Ist denn nicht die Macht des Kunstwerks die Macht des Künstlers? Was die Biene thut, thut sie aus Instinkt, sagt man, aus eingebornem Triebe. Was ist aber der Trieb? Eine Nothwendigkeit für die Biene — eine von ihr unterschiedene Macht, die aber doch zugleich das Wesen der Biene konstituirt; und was ist diese Macht anders, als die Macht Gottes? Nur die leere Phrase, nicht der Sinn, wenigstens nicht der Wahrheitssinn kann die Macht des Kunstwerks von der Macht des Künstlers absondern. Nun tödten aber die Bienen zu gewissen Zeiten, sei es nun durch Stiche oder durch Entziehung von Nahrung, die Drohnen. Dieser Mord ist daher nicht weniger eine bewundernswerthe Handlung, als die Handlung des Baues der Zellen und dergleichen, denn auch diese Handlung geschieht aus einem Triebe, den Gott ihnen eingibt, in dem seine Macht sich bethätigt. Diese Handlung geschieht mit vollem Rechte; der Trieb zu einer Handlung — als normaler Naturtrieb — ist das verbum Dei, die Stimme Gottes: Du sollst sie thun, die göttliche Autorisation zu ihr, d. h. die Macht Gottes, wie sie das Wesen, das Erhaltungsprincip, der Genius des handelnden Individuums ist. Das suum utile quaerere ist das Moralgesetz, das Gott mit eigner Hand allen Wesen ins Herz geschrieben hat. Dieses Gesetz ist eins mit dem Sein eines Wesens. Ist daher die Kraft, wodurch ein Wesen ist, nicht seine, sondern Gottes Kraft, so ist auch die Kraft, wodurch es diesem Gesetze gemäß handelt, sich erhält, Gotteskraft in ihm. Der Urtrieb des Menschen ist daher auch der, seinen Nutzen (suum utile) d. i. sein Sein, seine Realität oder Vollkommenheit zu suchen. Die Kraft, die will, daß der Mensch ist, dieselbe will, daß er sich erhält, und diese Kraft ist keine andere als der Wille, die Kraft Gottes. Wozu der Mensch daher im primitiven oder nach Spinoza im statu naturali Macht hat, dazu hat er Recht; denn die Macht erstreckt sich normaliter in einem Naturwesen nicht über seinen Trieb hinaus, und der Trieb zu einer Sache ist das Recht zu ihr. Wäre der Trieb kein göttliches Recht, so wäre es allerdings eine Sünde, Pflanzen und Thiere zur Selbsterhaltung und Selbstvertheidigung zu tödten; und nicht Spinoza, sondern der heil. Franziskus, der es für Sünde hielt, die Läuse zu tödten, hätte Recht.

Glücklicherweise war aber schon Adam zu unserm Heil ein Spinozist. Aber das esse, das Wesen des Menschen als Menschen, d. h. des Menschen, inwiefern er nicht nur ein Theil der Natur mit andern Theilen ist, sondern auch zugleich ein Wesen für sich, ein Ganzes ausmacht — (s. über den Begriff des Theils als Ganzes auch Epist. 15), d. h. also mit andern Worten seine specifische Differenz ist die Vernunft. Der Trieb des Menschen, Sich zu erhalten, ist daher der, seine specifische Differenz, die Vernunft zu erhalten, denn sie ist allein das, was er das Seinige nennen kann, sein utile. Seinen Nutzen suchen heißt also nach Spinoza seine Vollkommenheit suchen — ein Gut, das, weil es aus der Natur des Menschen allein folgt, so sehr auch die Menschen im Plural sich von den Affekten hinreißen lassen, ein der Natur nach allgemeines (und nothwendig gemeinnütziges, Eth. P. IV. P. 18. Schol.) Gut ist. Nützlich ist dem Menschen nur das Gute. Die Vernunft ist der Inbegriff aller menschlichen Güter. Erhalte Dich bei Vernunft! ein höchst fruchtbares, praktisches Moralprincip. Wer es nicht glauben will, der gehe ins Narrenhaus, um sich durch die Anschauung davon zu überzeugen. Aber die Vernunft berücksichtigt nur das Wohl des Menschen. Was also gut oder bös, ein Gut oder Uebel in Bezug auf den Menschen ist, das ist deßwegen nicht in Bezug auf andere Wesen oder an sich ein solches. Aber dadurch hebt sich natürlich nicht für den Menschen die Realität dieses Unterschiedes auf. Quidquid (ergo) nobis in natura ridiculum, absurdum aut malum videtur, id inde venit, quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, et quod omnia ex usu nostrae rationis dirigi volumus, cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu ... quae non nisi verum hominum utile intendunt. (Tract. th. p. c. 16.)

74. Als Belege stehen hier nur ein Paar Xenien von wohlbekannten Dichtern.

Moralische Zwecke der Poesie.

„Bessern, bessern soll uns der Dichter!“ So darf denn auf eurem
Rücken des Büttels Stock nicht einen Augenblick ruhn.

Der Teleolog.

Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig
Als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand.

Die Anwendung versteht sich für den Denkenden von selbst.

75. Recte constitutum est, nihil in corpore fieri, quod non mechanicis i. e. intelligibilibus rationibus constet. (Leibnitz T. II. P. II. p. 136.) Er nennt den thierischen Körper eine machina hydraulico-pneumatico-pyria, ibid. p. 148. — Christ. Sturm, ein älterer Zeitgenosse des Leibnitz, wollte sogar das Wort: Natur abgeschafft wissen, wenn auch nicht schlechtweg (von dessen Exercit. de natura sibi incassum vindicata gegen Schelhammer cap. II.), doch in der Bedeutung eines thätigen Princips, und sagt in seinen Exercit. de naturae agentis idolo cap. IV. § 1. (S. dessen Philos. eclect. T. II. 1698), daß die Welt oder die universale Natur eben so wie die besondern Naturen nonnisi brutas quasdam et inertes machinas esse, quae

non magis imo multo minus agere vel efficere ... dici mereantur quam molendinum aliquod aut horologium, denn nur (ibid. § 12) die göttliche Macht allein bewirke Alles in Allem. Malebranche hielt es aus demselben Grund für Heidenthum und Götzendienst, von Potenzen und lebendigen Kräften der Natur zu sprechen. Fontenelle vergleicht gleichfalls (in seiner Schrift z. B. sur la pluralité des mondes, I. soir) das Universum mit einer Uhr und Newton sagt (in seiner Optik Quaest. ult), daß die an sich höchst unbedeutenden Unregelmäßigkeiten in den Bahnen der Planeten, die aus den gegenseitigen Einwirkungen der Planeten und Kometen auf einander entständen, doch „durch die Länge der Zeit soweit gehen könnten, donec haec naturae compages manum emendatricem sit desideratura" gerade so, wie eine Maschine — eine Aeußerung, die Leibnitz sehr übel aufnahm, weil er, obgleich er auch die Welt nur mechanisch betrachtete, doch eine erhabene Vorstellung mit dem Mechanismus der Welt verband. — Zu bemerken ist noch, daß Leibnitz allerdings auch zwischen dem Mechanischen und Physischen unterschied. Aber der Unterschied, den er macht, ist nur ein subjektiver, relativer. Er sagt nämlich: Etsi omnes causae physicae in ultima resolutione redeant ad mechanicas, tamen physicas eas appellare soleo, quarum mechanismus obscurus est. (T. II. P. II. p. 90.) Ferner: Nous ne sommes pas encore assez informés des voyes de la nature, pour les expliquer mathématiquement partout. Je crois que tout physique dépend du mécanique dans le fond, mais nous ne saurions encore arriver à ce fond-là. (T. V. p. 63.) S. hierüber auch Epist. 191 ad Bernoullium, wo er die Erscheinungen des organischen Lebens aus fortwährenden unmerklichen Schwingungen abgeleitet wissen will, selbst das Gedächtniß auf diese mechanische Weise erklärt. Ipsam memoriam in vibrationum perduratione consistere suspicor, ut campana pulsata diu adhuc tinnit assonatque. Ebendaselbst fordert er Bernoulli auf, die Mathematik auch auf die Medicin anzuwenden. — Der Unterschied zwischen dem Mechanischen und Organischen ist bei Leibnitz nur ein formeller, quantitativer. In einer menschlichen Maschine hat der Mechanismus ein Ende, in einer natürlichen aber ist er ein quantitativ unendlicher. „Die konfusen Vorstellungen entsprechen den Maschinen der Natur, die deutlichen den Maschinen der Kunst, denn die künstlichen Maschinen können durch deutliche Vorstellungen erkannt werden, die natürlichen aber nur durch konfuse, weil jede natürliche Maschine unendliche Organe enthält." (Ad Bernoullium Epist. 189.) Aber der Unterschied zwischen der konfusen und deutlichen Vorstellung ist ja am Ende auch nur ein quantitativer. Unendliche Vielheit und Kleinheit ist ja allein der Grund der Konfusion. — Tout ce qui se fait dans le corps de l'homme et de tout animal est aussi mécanique que ce qui se fait dans une montre. (T. II. p. 168.) So hat Leibnitz keinen andern Begriff von der Natur, als daß sie eine Rechenmaschine ist, so hat er den Cartesianischen Dualismus zwischen Geist und Materie nur scheinbar, nur durch konfuse Vorstellungen, d. h. durch sinnliche Bilder aufgehoben, ohne doch auch nur im Entferntesten eine Ahndung von der Realität und Bedeutung der Sinnlichkeit zu haben. Sie hat ja für ihn nur die Bedeutung einer Schranke, einer Verneinung, sie ist für ihn nur die Aufhebung oder Beraubung der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung. Selbst die Musik ist für ihn nur eine dunkle und konfuse Rechenkunst.

76. In einen Zusammenhang mit der Kategorie des Mechanismus könnte man auch Leibnitzens Projekt einer allgemeinen Sprache, in welcher jeder Idee eine bestimmte charakteristische Zahl angewiesen werden sollte*), und seine Tendenz, die Philosophie zu einer im Sinne der Mathematik demonstrirbaren Wissenschaft zu erheben, setzen. Uebrigens ist es nicht richtig, wenn Tennemann (Geschichte der Philosophie, 11. B. p. 99) bemerkt, daß Leibnitz in sich und andern keine Veranlassung gefunden habe, die wesentlichen Unterscheidungen von Metaphysik und Mathematik aufzusuchen. Vielmehr ist gerade dieser Unterschied die Basis seiner Philosophie, denn die mathematischen Principien sind ihm eins mit den mechanischen, von denen er, als die höheren, als die primitiven, die Begriffe der Metaphysik — die Fundamentalbegriffe seiner Philosophie unterscheidet. Auch unterscheidet Leibnitz ausdrücklich dadurch die Metaphysik von der Mathematik, daß sie allgemeinere Begriffe habe und auf dem selbst von der Imagination abgesonderten Intellekt beruhe, während diese noch an der Imagination hafte, fast gerade so wie Kant, der behauptet, daß die mathematischen Begriffe sich konstruiren, d. h. in der rein sinnlichen Anschauung sich darstellen ließen, nur mit dem Unterschiede, daß K. darein den Vorzug der Mathematik setzt, worin Leibnitz ihren Mangel findet. Allerdings rechnet Leibnitz die Zahl zur Metaphysik, und wohl mit vollem Recht, denn obgleich die Zahl nicht anwendbar ist auf metaphysische Gegenstände, nur in der Physik ein bestimmender terminus technicus, so zu sagen, ist; so gehört sie doch eben insofern in die Metaphysik, als sie in der Physik ein Erkenntnißprincip ist. Leibnitz rechnete sie freilich aus einem andern Grund zur Metaphysik, nämlich deßwegen, weil sie ihm etwas universalissimum ist: nihil est, quod numerum non patiatur. Aber dessen ungeachtet darf man nicht der Tendenz Leibnitzens, die Form der Mathematik auch zur Form der Philosophie zu machen, eine andere als formelle Bedeutung geben oder gar deßwegen über seine Philosophie den Stab brechen wollen, wie es neuere Krittler thaten, die zwischen der Idee, dem Wesen einer Philosophie und der zu einer Zeit herrschenden Form, in welcher sie ausgedrückt wird, keinen Unterschied machen und glauben, daß man eine aus der Geschichte herausgerissene, von einer positiven, in die Entwicklung eingehenden und sich vertiefenden Darstellung abgesonderte und unabhängige Kritik geben könne, aber deßwegen auch nur Luftstreiche thun.

77. Leibnitz sagt zwar: Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motuum, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit ut efficientes causae dependeant a finalibus et spiritualia sint natura priora materialibus, uti etiam nobis sunt priora cognitione, und in seinen Briefen an Des-Bosses: Entelechia agit in materia secundum ipsius exigentiam, ita ut status materiae novus sit consequens status prioris secundum leges naturae, leges autem naturae per Entelechias effectum suum consequuntur. Er wendet den Zweck auch in der Naturlehre an. So bestimmt er den

*) Das Nähere über dieses bisher immer noch dunkle Projekt siehe in Guhrauer's Biographie I. Th. S. 320—334.

menschlichen Körper in Rücksicht auf seine causa finalis als eine machina conservandae contemplationis gratia inventam. Er sagt, der Zweck sei oft leichter zu erkennen, als das Mittel und der mechanische Proceß, und sei nicht nur bei den organischen, sondern auch allgemeinen Körpern in der Physik ein fruchtbares Princip, so in der Lehre vom Lichte, wo er selbst aus der Voraussetzung, die Natur bezwecke, daß der Lichtstrahl von einem gegebenen Punkte zu einem andern auf die leichteste Weise komme, die Folgerung zieht, daß der Strahl in demselben Medium in gerader Linie fortschreite und der Reflexionswinkel dem Einfallswinkel gleich sei. Aber — auch ganz abgesehen von der Frage, ob der Zweck im Sinne der äußerlichen, theologischen oder innerlichen, naturphilosophischen Teleologie gefaßt ist — wenn auch der Zweck das Apriori, das Ursächliche ist, so beginnt doch in der Wirkung, der Folge der Mechanismus unbeschränkt zu herrschen; die einzige Weise der Realisirung bleibt der Mechanismus; es kommt zu keiner Identität der Ursache und Wirkung.

78. Unter den vielen trefflichen Gedanken des Kaisers Mark Antonin findet sich auch eine Stelle, die mit der Monadologie in diesem Punkt übereinstimmt. Sie stehe deßwegen hier. *Ἀνθρώπῳ οὐδενὶ συμβαίνειν τι δύναται, ὃ οὐκ ἔστιν ἀνθρωπικὸν σύμπτωμα, οὐδὲ βοὶ, ὃ οὐκ ἔστι βοϊκὸν, οὐδὲ ἀμπέλῳ, ὃ οὐκ ἔστιν ἀμπελικὸν, οὐδὲ λίθῳ, ὃ οὐκ ἔστι λίθῳ ἴδιον. Εἰ οὖν ἑκάστῳ συμβαίνει, ὃ καὶ εἴωθε καὶ πέφυκε, τί ἂν δυσχεραίνοις; οὐ γὰρ ἀφόρητόν σοι ἔφερεν ἡ κοινὴ φύσις. Εἰς ἑαυτόν.* Bibl. H. *μστ.* desgl. Bibl. E. *ιῆ.*

79. Die Elasticität ist zwar nach Leibnitz eine wesentliche Eigenschaft des Körpers — vis elastica omni corpori essentialis. Epist. ad Bernoullium, 74 u. 75 — aber sie ist ihm nur eine specielle, keine universelle, eine physische, aber keine metaphysische, substanzielle Kraft und Eigenschaft.

80. Nach Ehrenbergs mikroskopischen Beobachtungen, um nicht allein an die Jedermann bekannte außerordentliche Vermehrung der Mücken, Thierläuse, Wanzen, Flöhe, Heuschrecken, Fische u. s. w. zu erinnern, ist unter den vegetabilisch-organischen Wesen die größte Vermehrungskraft bei den Schimmeln, unter den animalischen Wesen aber übertrifft die Zeugungskraft der Infusorien die aller andern Thiere. Die Klasse der Räderthiere, die schon weit mehr Wesen von Distinktion sind, als die Magenthiere, hat jedoch bereits eine geringere Produktionskraft, als diese, die in der Art ihrer Fortpflanzung schon unbeschränkter sind, indem sie sich auf mehrfache Weise: durch Eierlegen und Lebendiggebären und durch Selbsttheilung, und zwar eine dreifache, fortpflanzen, während die Räderthiere in ihrer Produktion nur auf die legitime Weise des Eierlegens oder Lebendiggebärens eingeschränkt sind. Je niedriger die Art, desto geringfügiger, desto bedeutungsloser ist der Unterschied der Individuen von einander — ex uno disce omnes — desto indifferenter, gleichgültiger ist an sich selber die Individualität, und eben diese Unterschiedslosigkeit, diese Indifferenz ist die Quelle ihrer Vielheit. Der Fortpflanzungsakt wird dadurch an sich selbst ein indifferenter Akt. Die Polypen — wenn auch nicht alle Arten — lassen sich selbst durch willkührliche, künstliche Theilung vervielfältigen. Die Fortpflanzung bei den niedersten Thieren ist nicht an den intensiven Akt der Begattung und ein unterschiedenes Geschlecht gebunden. So findet z. B. bei den Acephalen (Weichthiere) geschlechtslose

Fortpflanzung durch Eier oder höchstens einfache Zwitterbegattung statt. (Carus Zootomie p. 617.) Selbst die Blattläuse gebären, wenigstens den Sommer hindurch, ohne vorhergegangene Begattung, lebendige Junge, welche wieder lebendig gebärende Junge gebären und bis in den Herbst fort, wo erst Männchen zum Vorschein kommen, die sich mit den Weibchen begatten. (Schrank Fauna B. II. B. I. Abth. p. 132.) Einige Thiere sind Zwitter, Mann und Weib zugleich, jedoch nicht für sich selbst; andere aber an und für sich selbst, wie die Band- und Kettenwürmer, die sich selbst befruchten. Der Bandwurm hat noch überdies die merkwürdige Eigenschaft, daß fast jedes Glied seinen besondern Eierstock hat. Wo aber die Fortpflanzung an zwei verschiedene Geschlechter und Individuen gebunden ist, da ist sie schon von äußerlichen Gründen mehr beschränkt. Aber gerade durch diese Beschränkung gewinnt das Individuum um so mehr an intensiver Bedeutung, an qualitativem Werth. In Beziehung auf seine Gattung verliert jedoch das Individuum wieder an Bedeutung. Das Phänomen dieser Bedeutungslosigkeit für die Gattung ist der Tod. Aber dafür erbarmt sich die Liebe des Individuums: nur in der Liebe hat das Individuum absoluten Werth. Homo homini Deus est.

Belegstellen.*)

§ 3.

On ne s'attache pas communémeut à donner des définitions des termes et on parle confusément de la substance, dont la connoissance pourtant est la clef de la philosophie intérieure. (Leibnitii Opera omnia. Nunc primum collecta studio Ludovici Dutens Genevae 1768. VI. Tomi. T. VI. p. 215.) Quanti autem ista sint momenti, imprimis apparebit ex notione substantiae, quam ego assigno, quae tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes et naturam corporum consequantur. Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Kraft, Galli la force) ... plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa scholasticorum seu falcultas nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quemdam sive entelechiam continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est et conatum involvit, atque ita per se ipsam in operationem fertur, nec auxiliis indiget. (De primae philosophiae emendatione. (T. II. p. 19.) L'entéléchie .. porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeller force, effort, conatus, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche. (Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu etc. I. P. § 87.) Les puissances véritables ne sont jamais

*) Bloß um den Text nicht gar zu sehr durch die Citate zu unterbrechen, habe ich in diesem Bande die Belegstellen abdrucken lassen.

de simples possibilités. Il y a toujours de la tendance et de l'action. (Oeuvres philosophiques de feu Mr. L. par Raspe. Nouveaux Essais sur l'entendement humain 1765. p. 68.) L'action n'est autre chose que l'exercice de la force. (Commercii Epistolici Leibnitziani etc. selecta specimina. Ed. Feder. Hanoverae 1805. Ep. 32.) Il y a (donc) quelque chose qui n'est point substance et qui pourtant ne peut pas être plus conçu dépendamment que la substance même. Donc cette indépendançe de la notion n'est point le caractère de la substance, puisqu'il doit convenir encore à ce qui est essentiel à la substance. (Examen des principes du P. Malebranche. Op. omn. T. II. P. I. p. 203.) ... A me explicatum est, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur .... res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut ita dicam, et quod eodem redit, ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse. (De ipsa natura sive de vi insita. ibid. P. II. p. 49.) L'activité est de l'essence de la substance en général. (Nouv. Essais, avant-propos p. 20.) Agere est character substantiarum. (Op. omn. T. III. p. 315.) On ne sauroit expliquer ce que c'est que l'existence d'une substance, en lui refusant l'action. (T.*) VI. P. I. p. 215.) Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance? (Théodicée III. P. § 393.) Pulchre notas... ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum. (T. II. P. I. p. 260.) ... Id quod non agit, quod vi activa caret, quod discriminabilitate, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantiam esse nullo modo possit. (De ipsa nat. § 15. p. 439.) ... Receptissimum philosophiae dogma, actiones esse suppositorum (idque), adeo verum esse deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione. (Ibid. § 9. T. II. p. 147.) Il faut toujours qu'outre la différence du tems et du lieu il y ait un principe interne de distinction. — Le principe d'individuation revient dans les individus au principe de distinction. (Nouv. Ess. p. 188. 189.) Il n' y a point dans la nature deux êtres réels absolus indiscernables. (T. II. P. I. p. 146. Nouv. Ess. 66. et T. VI. P. I. p. 229. 233.) Principium individuationis idem est, quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit. (T. V. p. 563. De ipsa nat. § 13. et Nouv. Essais p. 247. 190.) Jl y a une différence individuelle originaire entre les âmes. (Théod. P. I. § 105.) C'est justement par ces monades, que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers toujours subsistans ou d'univers concentrés, qu'il y a de monades, au lieu que selon Spinosa il n' y a qu' une seule substance. Il auroit raison, s'il n' y avoit point de monades, et alors tout

*) Das bloße T. bedeutet immer Op. omnia Dutens. T. so und so viel.

hors de Dieu seroit passager et s'évanouiroit en simples accidens ou modifications, puisq'uil n' y auroit point la base de substance dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des monades. (T. II. P. I. p. 327.) S'il n' y avoit qu' une seule unité, c'est-à-dire Dieu, il n' y auroit point de multitude dans la nature et il seroit seul. Pour ce qui est de l'âme universelle ou plutôt de cet esprit général, qui est la source des choses, puisque vous concevez qu' il est une unité, pourquoi ne pourriez-vous pas concevoir des unités particulières? Car être universel et particulier ne fait rien à l'unité: ou plutôt il paroît plus aisé que l'unité soit dans le particulier. (T. V. p. 15.)

§ 4.

Quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des lois même du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les mathématiques et qu' il falloit retourner à la méthaphysique. C'est ce qui me ramena aux entéléchies et du matériel au formel. (T. V. p. 9 et T. II. p. 49.) .... Outre les notions de la pure géométrie, il faut mettre une notion supérieure, qui est celle de la force, par laquelle les corps peuvent agir et résister etc. (Otium Hanoveranum sive Miscellanea Leibnitziana. J. F. Fellerus **1718.** p. **325. 353.** Recte quidem illi (Cartesiani) omnia phaenomena specialia corporum per mechanismos contingere censent, sed non satis perspexere, ipsos fontes mechanismi oriri ex altiore causa. (T. III. p. 353 et T. II. p. 29. 321.) In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem, imo extensione prius, admonuimus, ... certe oportet ut vis illa ... intimam corporum naturam constituat. (T. III. p. 315.)

§ 5.

Necesse est dari substantias simplices, quia dantur composita: neque enim compositum est nisi aggregatum simplicium. (T. II. p. 21. Principia philosophiae.) La matière ne sauroit subsister sans substances immatérielles, c'est-à-dire sans les unités. (Nouv. Ess. p. 344.) Tecum sentio, id quod passivum est, nunquam solum reperiri aut per se subsistere. (T. II. P. I. p. 260.) Ipsi motus (qui sunt causae figurarum) non possunt explicari nisi advocatis entelechiis. (Ibid. p. 272.) L'âme est le principe de l'opération. (Théod. III. P. § 400.) Là où il y a plusieurs ou la multitude, il faut qu' il y ait aussi des unités, car la multitude ou le nombre est composé d'unités. (T. V. p. 14.) Sans la force active dans les corps il n' y auroit point de variété dans les phénomènes ce qui vaudroit autant, que s' il n' y avoit rien du tout. (Réplique aux réflexions etc. de Mr. Bayle. T. II. p. 89.) S' il n' y avoit rien que de passif dans les corps, leurs différens états seroient indiscernables. (Préface Théodic. et de ipsa natura § 13 et T. VI. P. I. p. 175.) Les corps organisés aussi bien que les autres ne demeurent les mêmes qu' en apparence. ... Si on ne se rapporte point à l' âme,

il n' y aura point la même vie, ni union vitale non plus. — L'identité d'une même substance individuelle ne peut être maintenue que par la conservation de la même âme. — L'organisation ou configuration sans un principe de vie subsistant, que j'appelle monade, ne suffiroit pas pour faire demeurer idem numero ou le même individu. (Nouv. Ess. Liv. II. ch. 27. § 4. 6.) Par le moyen de l'âme ou de la forme il y a une véritable unité qui répond à ce qu' on appelle Moi en nous. . . . (Cependant) s' il n' y avoit point de véritables unités substantielles, il n' y auroit rien de substantiel ni réel dans la collection etc. (T. II. p. 53.) Il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n' y est que collection ou amas des parties à l' infini. (T. II. P. I. Système nouv. de la nature et de la communication des subst. p. 50.) Les atomes de matière sont contraires à la raison. — Il n' y a que les atomes de substance c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. (T. II. P. I. p. 53.) Les composés ou les corps sont des multitudes, et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités. Et il faut bien qu' il y ait des substances simples par-tout, parceque sans les simples il n'y auroit point de composées et par conséquent toute la nature est pleine de vie. (Ibid. p. 32.) Mea opinio est, omnia, ut sic dicam, plena esse animarum vel analogarum naturarum. (Otium Hanov. p. 189.) Les unités sont la véritable source et le siège de tous les êtres, de toute force et de tous leurs sens et tout cela n' est autre chose que des âmes. (Ibid. p. 227. 228.) Quod si menti nostrae vim insitam tribuimus, actiones immanentes producendi, vel quod idem est, agendi immanenter, jam nihil prohibet, imo consentaneum est, aliis animabus vel formis aut si mavis naturis substantiarum eandem vim inesse, nisi quis solas in natura rerum nobis obvia mentes nostras activas esse aut omnem vim agendi immanenter atque adeo vitaliter, ut sic dicam, cum intellectu esse conjunctam arbitretur. (§ 10. 12. De ipsa nat.)

§ 6.

Il n' y a que des monades dans la nature, le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent. (T. III. p. 499.) Monades omnia ex penu suo ducunt. (T. II. P. I. p. 311.) L'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu' elle ne dépend que de Dieu et d' elle-même dans ses actions. (Théod. § 291.) Chaque substance est la cause unique de toutes ses actions. (Ibid. § 300.) Spontaneum est, cujus principium est in agente. (Ibid. § 301.) Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi, aut egredi valet. Atque adeo neque substantia, neque accidens in monadem forinsecus intrare potest. — Ubi non dantur partes, ibi nec extensio, nec figura, nec divisibilitas locum habet. Neque etiam in iis metuenda est dissolutio. — (Monas scil.) non incipere potest nisi per creationem,

nec finiri nisi per annihilationem, cum e contrario composita incipiant ac finiantur per partes. — Opus tamen est, ut monades habeant aliquas qualitates, alias nec entia forent. Imo opus est, ut quaelibet monas differat ab alia quacunque. .... Quodsi substantiae simplices qualitatibus non differrent, nulla etiam in rebus mutatio observari posset. Quoniam quod in composito reperitur, aliunde quam ex simplicibus ingredientibus resultare nequit. (T. II. P. I. p. 20. 21 et de ipsa nat. § 13.) Les monades ... ne sauroient avoir des figures, autrement elles auroient des parties. Et par conséquent une monade (en elle-même et dans le moment) ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes. ... Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance. C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent. (T. II. P. I. p. 32.) Sequitur ex hactenus dictis, mutationes naturales monadum a principio interno proficisci. .... Et generaliter affirmare licet, vim non esse nisi principium mutationum. (Ibid. p. 21. Nr. 11.) Nomen entelechiarum imponi posset omnibus substantiis simplicibus. ... Habent enim in se certam quandam perfectionem, datur quaedam in iis sufficientia (αὐτάρκεια) vi cujus sunt actionum suarum internarum fontes. (Nro. 18.) Les qualités et actions internes ... ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est-à-dire représentations du composé ou de ce qui est dehors dans le simple) et ses appétitions (c'est-à-dire ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. (T. II. P. I. p. 32.) Habet anima in se perceptiones et appetitiones, iisque natura ejus continetur. (T. V. p. 374.) Status transiens, qui involvit ac repraesentat multitudinem in unitate seu substantia simplici, non est nisi istud, quod perceptionem appellamus, quam probe distinguere debemus ab apperceptione. (T. II. p. 21 et p. 327.) Il suffit qu'il y ait une variété dans l'unité, pour qu'il y ait une perception. (Ibid. p. 331.) Actio principii interni, qua fit mutatio seu transitus ab una perceptione ad alteram, appetitus appellari potest. — (Et Théod. § 403.) Imo etiam praeter istud in substantia simplici non reperietur aliud, h. e. praeter perceptiones earumque mutationes in ea nihil datur. Atque in hoc solo consistere debent actiones internae substantiarum simplicium. (Ibid.) Il n'y a point de perceptions qui nous soient tout-à-fait indifférentes. (Nouv. Essais, liv. II. chap. XX. § 1.) L'état de l'âme .. est un état de changement, une tendance. (T. II. p. 86 et p. 21.) La nature de la substance demande nécessairement et enveloppe essentiellement un progrès ou un changement sans lequel elle n'auroit point de force d'agir. (p. 55.)

§ 7.

Il y a apparément une infinité de degrés dans la perception et par conséquent dans les vivans. (T. II. P. I. p. 66.) Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam etc. Clara ergo cognitio est, cum habeo, unde rem

repraesentatam agnoscere possim, eaque rursus est vel confusa vel distincta. Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit. . . . At distincta notio est, qualem de auro habent Docimastae, per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam. (Meditationes de cognitione veritate et ideis. T. II. P. I. p. 15.) Perceptio tam late sumitur, ut etiam possit esse plane confusa. ... Cum miscentur duo pulveres caeruleus et flavus, ut inde fiat pulvis coloris viridis, tunc percipit anima utrumque pulvisculum, nempe tam caeruleum quam flavum, nam nisi pars acervi eam afficeret, nec a toto afficeretur, et hanc passionem animae a pulvisculo caeruleo vel flavo ejus perceptionem voco. Sed ea perceptio confusa est et in viridis coloris sensione latet, minimeque a nobis caeruleus aut flavus color percipitur, nisi ut in viridi occultatur. (T. II. P. II. p. 146. p. 151. Nouv. Ess. p. 216. p. 219. Avant-prop. p. 9.) Ostendi ... non omnem perceptionem esse sensionem, sed dari perceptionem etiam insensibilium. Ex gr. non possem sentire viride, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur. (T. II. P. I. p. 227.) Cum colores aut odores percipimus, utique nullam aliam habemus quam figurarum et motuum perceptionem, sed tam multiplicium et exiguarum, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti suo statu non sufficiat et proinde non animadvertat, perceptionem suam ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse. (Ibid. p. 18.) On a cru que les pensées confuses diffèrent toto genere des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées et moins développées à cause de leur multiplicité. (Ibid. p. 87.) Chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses. (p. 37.) Nunquam versatur perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo. (p. 22 et 273.) Je ne fais qu' étendre la spontanéité aux pensées confuses et involontaires. ... (p. 88.) Tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds avec une pleine spontanéité. — L'âme a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions. (Théodicée § 65. § 296.) Atque in hoc lapsi sunt Cartesiani, quod pro nihilo reputaverint perceptiones, quarum nobis non sumus conscii. Propter hanc quoque rationem sibi persuaserunt, solos spiritus esse monades, nec dari animas brutorum, nec alias entelechias, et cum vulgo longum stuporem cum morte rigorose sic dicta confuderunt. (Princ. phil. T. II. P. I. § 14. 20. 23.) Il semble quelquefois que le plaisir n'est qu'un composé de petites perceptions, dont chacune seroit une douleur, si elle étoit grande. (T. II. P. I. p. 87.) Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi. Multa enim facit in perceptionibus confusis seu insensibilibus, quae distincta apperceptione notare nequit. Anima igitur, etsi se numerare non sentiat, sentit tamen hujus numerationis insensibilis effectum seu voluptatem in consonantiis, molestiam in dissonantiis inde resultantem. Ex multis enim congruentiis insensibilibus oritur voluptas. (Epistolae ad diversos. Ed. Christ. Kortholt. Lipsiae 1734. Epist. 154.) Les plai-

sirs même des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus. (T. II. P. I. p. 38.)

§ 8.

Monas, ut anima, est velut mundus quidam proprius nullum commercium dependentiae habens nisi cum Deo. (T. II. P. I. p. 295.) Una quaeque est velut separatus quidam mundus. (Ibid. p. 207.) Ces deux choses (perception et l'appétit) sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'auroit aucun rapport au reste des choses. (p. 327.) Que feroit une créature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? à quoi penseroit-elle, s'il n'y avoit ni mouvement, ni matière, ni sens? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu. — Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voila la matière. Car ses pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. (Théodicée § 124.) Cujus (monadis) natura cum sit repraesentativa, nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem repraesentandam. ... Non in objecto, sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur et distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum. (T. II. P. I. p. 27.) Chaque âme connoît l'infini, connoît tout, mais confusément. (Ibid. p. 37.) Les sens nous fournissent des pensées confuses .... (Théod. § 289.) Les pensées confuses ... enveloppent toujours l'infini (ou tout l'univers.) (T. II. P. I. p. 37. 87.) Nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. Dieu seul a une connoissance distincte de tout, car il en est la source. (p. 37.) Dieu exprime tout distinctement et parfaitement à la fois. (T. II. P. II. p. 157.) ... Nos pensées confuses représentent le corps ou la chair et font notre imperfection. (p. 88.) Comme les monades sont sujettes aux passions, excepté la primitive, elles ne sont pas des forces pures, elles sont les fondemens non seulement des actions, mais encore des résistances ou passibilités, et leurs passions sont dans les perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière ou l'infini en nombres. (T. V. p. 20.) Dieu seul est au-dessus de toute la matière, puisqu'il en est l'auteur, mais les créatures franches ou affranchies de matière seroient détachées en même tems de la liaison universelle et comme les déserteurs de l'ordre général. (T. II. P. I. p. 45.) Il n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement détaché de la matière. (Théod. § 124.)

§ 9.

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples. (Nouv. Ess. Avant-pr. p. 10.) Solus Deus substantia est

vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae, ubicunque est, materiam constituit. (T. II. P. I. p. 228. Epist. ad Wagnerum.) Vita est principium perceptivum. (Ibid. § 3.) *)

§ 10.

La matière même n' est pas une substance, mais seulement substantiatum, un phénomène bien fondé. La matière qui est quelque chose d'actuel ne résulte que des monades. (T. III. p. 500. 446.) La matière est essentiellement un aggrégé .... elle n'est autre chose originairement qu'une multitude. (T. II. P. I. p. 96.) On ne la doit point prendre pour une chose unique en nombre ou ... pour une vraie et parfaite monade ou unité, puisqu'elle n'est qu'un amas d'un nombre infini d'êtres. (Nouv. Ess. p. 407.) L'assemblage des êtres n'est pas un être. (T. V. p. 14.) Il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une image de la substance dans la masse. (Nouv. Ess. p. 170.) La matière c'est-à-dire le mélange des effets de l'infini qui nous environne. (Ibid. Avant-prop. p. 12.) Materia instar fluminis mutatur. Secus est si intelligas materiam primam ... i. e. potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque seu potentiam activam complet, ut perfecta substantia seu monas prodeat, in qua modificationes virtute continentur. (T. II. P. I.) Vis primitiva patiendi seu resistendi id ipsum constituit, quod materia prima in scholis appellatur, qua scil. fit, ut corpus a corpore non penetretur. (T. III. p. 317.) Materia prima cuivis entelechiae est essentialis, neque unquam ab ea separatur, quum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Etsi ergo Deus per potentiam absolutam posset substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde totum purum, qualis ipse est solus. Materia vero secunda, qualis corpus organicum constituit, resultatum est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet entelechiam et suam materiam primam, sed harum substantiarum nulla nostrae perpetuo est affixa. (T. II. P. I. p. 276. 268. 267.) Massa est discretum, nempe multitudo actualis seu ens per aggregationem. (Ibid. p. 287. 285. 284.) Nullam entelechiam puto affixam esse certae parti materiae. (p. 268. 275.)

L'étendue n'est autre chose qu'un abstrait et elle demande quelque chose qui soit étendue. .. Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature. (T. II. P. I. p. 205.) Corporis extensio nihil aliud quam repetitio seu diffusio Antitypiae. (L. et Bernoullii Commercium math. et phil. Lausannae et Genevae. 1745. T. II. Ep. 194.) Substantia

*) Dies ist übrigens nicht die § 9 citirte Stelle, wo es heißt: „das Leben ist unzertrennlich von der Vorstellung" u. s. w. Wo diese steht, erinnere ich mich nicht. In der alten Ausgabe fehlt die Angabe des Orts.

Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis, cum extensio sit simultanea et continua positionis repetitio. (Opp. Omn. T. II. P. I. p. 280. 295. 317.) Chaque chose a sa propre durée, mais elle n'a point son propre espace. (p. 151. § 46. p. 121. § 4. 5. p. 151.) L'espace en soi est une chose idéale, comme le temps. (p. 148. p. 133.)

Ostendebam, si solae mathematicae notiones .... in corpore intelligantur, nulla habita ratione metaphysicarum .... tunc sequi debere, ut incurrentis etiam minimi conatus toti excipienti, licet maximo, imprimatur, atque adeo maximum quiescens a quantulocunque incurrente sine ulla hujus retardatione abripiatur, quando quidem tali materiae notione nulla ejus ad motum repugnantia, sed indifferentia potius continetur. (T. III. Specimen dynam. p. 326.) Duplex autem est vis activa, nempe aut primitiva, quae in omni substantia corporea per se inest ... aut derivata, quae primitivae velut limitatione per corporum inter se conflictus resultans varie exercetur. (Ibid. p. 316.) Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam non ipsam vim agendi, sed praeexistentis jam nisus sui sive virtutis agendi limites tantummodo ac determinationem accipere. (T. II. P. I. p. 20.) Je conçois les qualités ou les forces dérivatives ou ce qu'on appelle formes accidentelles comme des modifications de l'entéléchie primitive, de même que les figures sont des modifications de la matière. C'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpétuel, pendant que la substance simple demeure. (Théod. § 396. 394. T. II. P. II. p. 154.) La force est toujours accompagnée d'une action et même d'un mouvement local qui y puisse répondre. (Commerc. Epist. Feder p. 128 et T. II. P. I. p. 231. N. 5.) Non est alius motus, quam localis, etsi alia sit mutatio quam localis. — Causa motus incorporea est, sed subjectum motus est corpus. (T. II. P. II. p. 158. 159.) Motus, vel, si mavis, vis motrix id unum est, quod materiam dividit et heterogeneam reddit. ... (T. III. p. 232 et T. II. P. II. p. 147. 291.) Au lieu que le mouvement est une chose successive, laquelle par conséquent n'existe jamais ensemble, au lieu de cela, dis-je, la force ou l'effort existe tout entier à chaque moment et doit être quelque chose de véritable et de réel. Et comme la nature a plutôt égard au veritable, qu'à ce qui n'existe entièrement que dans notre esprit, il s'est trouvé que c'est aussi la même quantité de la force et non pas la même quantité du mouvement qui se conserve dans la nature. (Otium Hanover. p. 325.) Magnum est discrimen inter vim motricem et quantitatem motus, ita ut unum per alterum aestimari non possit. (T. III. 180. 181. 197. 195 et T. VI. p. 216.) Vis quoque duplex: alia elementaris, quam et mortuam appello, quia in ea nondum existit motus, sed tantum sollicitatio ad motum, qualis est globi in tubo aut lapidis in funda, etiam dum adhuc vinculo tenetur; alia vero vis ordinaria, cum motu actuali conjuncta, quam voco vivam. (T. III. p. 318 et Otium Hanov. p. 20.) C'est une étrange fiction que de faire toute la matière pesante et même vers toute autre matière. (T. II. P. I. p. 330. 149 et Epist. ad divers. Ep. 152.) Il n'y a point d'espace entièrement vide. (T. II. P. I. p. 134.)

§ 11.

Ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement, ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite reglée des phénomènes et perceptions. — Quant au mouvement, ce qu'il y a de réel, est la force ou la puissance, c'est-à-dire ce qu'il y a dans l'état présent, qui porte avec soi un changement pour l'avenir. (T. II. P. I. p. 79.) Quoique les méditations mathématiques soient idéales, cela ne diminue rien de leur utilité, parce que les choses actuelles ne sauroient s'écarter de leurs règles, et on peut dire en effet, que c'est en cela, que consiste la réalité des phénomènes qui les distingue des songes. (Ibid. p. 91.) Somnia hoc distant a vita, quod phaenomena vitae sunt ordinata, et, quod hinc sequitur, universalia. (Otium Hanov. p. 171.) Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem. (T. II. P. I. p. 298. p. 297.) La liaison et l'ordre des choses fait, que ... (par conséquent) il y ait de la subordination et qu'un corps, une substance serve à l'autre, ainsi leur perfection ne sauroit être égale. (Théod. § 300.) Chaque substance simple ou monade, qui fait le centre d'une substance composée et le principe de son unité, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui constituent ce corps propre de cette monade centrale. (T. II. P. I. p. 32.) Videmus hinc, quodlibet corpus vivum habere entelechiam unam dominantem, quae est anima in animali, sed membra hujus corporis viventis plena sunt aliis viventibus, plantis, animalibus, quorum unum quodque iterum suam habet entelechiam seu animam dominantem. (Ibid. p. 29. p. 268.) ... Nuspiam dixi, monades prorsus non mutatas modo equum constituere, modo non constituere, nam cum monas semper intra se exprimat suas ad caetera omnia relationes, longe alia percipiet, cum in equo erit, quam cum in cane. (p. 300.) Revera nullam substantiam corpoream admittendam puto, nisi ubi est corpus organicum cum monade dominante seu vivum. Caetera vero esse aggregata pura seu unum per accidens. — Nec ulla monas praeter dominantem etiam naturaliter vinculo substantiali affixa est, cum monades caeterae sint in perpetuo fluxu. (p. 306.) Dominatio autem et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus non consistit nisi in gradibus perceptionem. (299. 304 et p. 294.) Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam phaenomena bene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata, perfecte congruentia sibi ipsis. (p. 295. 320. 319.) Verum est, consentire debere, quae fiunt in anima, cum iis, quae extra animam geruntur, sed ad hoc sufficit, ut quae geruntur in una anima, respondeant tum inter se, tum iis, quae geruntur in quavis alia anima, nec opus est ponere aliquid extra omnes animas vel monades, et in hac hypothesi, cum dicimus Socratem sedere, nihil aliud significatur, quam nobis aliisque, ad quos pertinet, haec apparere, quibus Socratem sessumque intelligimus. (p. 299. p. 311.)

§ 12.

Omnis monas creata est corpore alioquo organico praedita, secundum quod percipit appetitque. (T. V. p. 575.) Ces corps organiques ne diffèrent pas moins en perfection que les esprits à qui ils appartiennent. (Théod. § 124.) Sicuti eadem urbs ex diversis locis spectata alia apparet et optice quasi multiplicatur, ita similiter accidit, ut propter multitudinem infinitam substantiarum simplicium dentur quasi totidem differentia universa, quae tamen non sunt nisi scenographiae repraesentationes unici secundum differentia puncta visus uniuscujusque monadis. (T. II. P. I. 27.) Quamvis itaque quaelibet monas creata totum universum repraesentet, multo tamen distinctius repraesentat corpus ipsi peculiari ratione adaptatum et cujus entelechia existit. (p. 28.) Omne corpus ab omni eo afficitur, quod in universo accidit, ita ut is, qui omnia perspicit, in unoquoque legere possit, quod per totum accidit, imo etiam quod jam factum aut adhuc futurum, in praesenti observans quidquid tam secundum tempus, quam secundum spatium elongatur. (p. 27.) Le présent est gros de l'avenir; le futur se pourroit lire dans le passé, l'éloigné est exprimé dans le prochain. (p. 37.) Sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, ita etiam anima totum repraesentat universum, dum repraesentat hoc corpus, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione. (p. 28.) On pourroit connoître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvoit déplier tous les replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le tems. (p. 37.) Toutes les entéléchies .... sont toujours des images de l'univers. Ce sont des mondes en raccourci à leur mode: des simplicités fécondes: des unités de substance, mais actuellement infinies par la multitude de leurs modifications, des centres qui expriment une circonférence infinie .... Il n'y a point de chose individuelle qui ne doive exprimer toutes les autres. (p. 86.) L'individualité enveloppe l'infini. (Nouv. Essais p. 247.)

Les principes de vie n'appartiennent qu'aux corps organiques. (T. II. P. I. p. 39.) Est vero corpus viventis vel animalis semper organicum. (p. 28.) Machinae naturae, h. e. corpora viventia sunt adhuc machinae in minimis partibus usque in infinitum. (Ibid.) Liquet inde in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium, animalium, entelechiarum, animarum. Quaelibet materiae portio concipi potest instar horti pleni plantis, et instar piscinae plenae piscibus, sed quilibet ramus plantae, quodlibet membrum animalis, quaelibet gutta humorum ipsius est denuo hortus aut piscina istiusmodi. Et quamvis terra atque aër inter plantas horti, aut aqua inter pisces piscinae intercepta non sit planta, neque piscis, nihilominus plantas et pisces continent, sed plerumque subtilitate nobis imperceptibili. Ita nihil incultum, nihil sterile, nil mortuum datur in universo, nullum chaos, nulla confusio. (p. 28.) Il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de dégrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand

la monade a des organes si ajustées, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent et par conséquent dans les perceptions qui les représentent (comme p. ex. lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux les rayons de la lumière sont concentrées et agissent avec plus de force) cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire, jusqu' à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure long-tems pour se faire entendre dans l'occasion. (p. 33.) Apparet inde, nos, quando nihil distincti, et ut ita loquar, sublimis ac gustus altioris in nostris perceptionibus haberemus, in perpetuo fore stupore. Atque is monadum nudarum status est. (p. 23.)

Quin imo qui vel unam partem materiae comprehenderet, idem comprehenderet totum universum ob eandem περιχώρησιν quam dixi. Mea principia talia sunt, ut vix a se invicem divelli possint. Qui unum bene novit, omnia novit. (p. 291.) Les choses les plus éloignées et les plus cachées s'expliquent parfaitement par l'analogie de ce qui est visible et près de nous. (p. 45.) On donne mal des limites à la division et subtilité aussi bien qu' à la richesse et beauté de la nature, lorsqu'on ... ne reconnoît pas l'infini en tout et l'exacte expression du plus grand dans le plus petit. (p. 79.) Nulla datur generatio, nec mors perfecta rigorose loquendo. Sunt enim evolutiones, quas generationes appellamus, quemadmodum involutiones et diminutiones, quod mortem vocamus. (p. 29. 35. 51. 34.) Natura ordinatim semper, non per saltus procedens, legem continuitatis violare nequit .... tanquam punctum sit linea infinite parva seu evanescens. (T. III. p. 408 et Theod. § 348.) Nihil (enim) magis continuitatis legi adversatur, quam saltus (ille) ab uno extremo ad alterum. (L. et Bernoullii Commerc. Epist. 61.)

§ 13.

Non credo, systema esse possibile, in quo monades in se invicem agant, quia non videtur possibilis explicandi modus. Addo et superfluum esse influxum, cur enim det monas monadi, quod jam habet? Nempe haec ipsa natura substantiae est, ut praesens sit gravidum futuro et ut ex uno intelligi possint omnia. — Monades omnia ex penu suo ducunt, non ut calor scholasticus suos effectus producit, sed mechanismo quodam eminente, ut sic dicam, qui fundamentum est et concentratio mechanismi corporei, ita ut modus, quo unum ex alio sequitur, explicari possit. (Op. omn. T. II. P. I. p. 322.) Monades non sunt principium operationum ad extra. (Ibid. p. 320. 319.) Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu' au dehors et dans les apparences. (Ibid. p. 83. 56. et T. VI. p. 214.)

C'est selon moi la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre qui la conduit spontanément ... par tous les états qui lui arriveront. ... Et cette loi de l'ordre qui fait l'individualité de chaque substance particulière a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance et dans l'univers tout entier. (T. II. P. I. p. 75.) — In substantiis sim-

plicibus influxus unius monadis in alteram tantum idealis est, qui effectum sortiri nequit, nisi Deo interveniente, quatenus in ideis Dei una monas cum ratione postulat, ut Deus ordinans caeteras in principio rerum ipsius rationem habeat. (p. 26.) Unaquaeque est velut separatus quidam mundus, et hi per phaenomena sua consentiunt inter se, nullo alio per se commercio, nexuque. (p. 297. p. 299. p. 56. et Theod. § 66.)

Il n'y a aucune communication physique entre l'âme et le corps, quoique la communication métaphysique subsiste toujours qui fait que l'âme et le corps composent un même suppost ou ce qu'on appelle une personne. (Théod. § 59 — 63.) Itaque quando anima vult aliquid cum successu, machina sponte sua ex insitis motibus ad hoc agendum inclinata parataque est. (T. II. P. II. p. 133.) Miraculi quoddam genus foret, si anima in corpore aliquid efficeret praeter ejus naturam. (Ibid. p. 159. 153. 142. 150. et T. II. P. I. p. 268.) Anima suas sequitur leges et corpus itidem suas; conveniunt vero inter se vi harmoniae, quoniam omnes repraesentationes sunt ejusdem universi. (Ibid. p. 30. Nouv. Essais p. 73.) Causa consensus in Deo quaerenda est. (T. II. P. II. p. 133. Theod. § 62. 66. 63.)

§ 14.

Chaque substance a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. (Théod. § 9. Op. omn. T. II. P. I. p. 26.) La volonté sans raison seroit le hazard des Epicuriens. (T. II. P. I. p. 130.) Necessariae (veritates) ... fundantur in divino intellectu a voluntate independentes ... At veritates contingentes oriuntur a voluntate Dei non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus, ab intellectu directa. (T. VI. P. I. p. 207. T. II. P. I. p. 25. p. 371.) Respondendum est, rationes esse in divino intellectu nec ideo quicquam esse prius Deo, sed tantummodo divinam intellectionem esse natura priorem divina volitione. (T. V. p. 386.)

Le vrai moyen, par lequel Dieu fait, que l'âme a des sentimens de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'âme qui est représentative des corps. La représentation a un rapport naturel à ce qui doit être représenté. (Théod. § 354 — 357.) Les raisons de méchanique qui sont développées dans les corps, sont réunies et, pour ainsi dire, concentrées dans les âmes ou entéléchies et y trouvent même leur source. (T. II. P. I. p. 86.) L'âme humaine est une espèce d'automate spirituel. (Théod. § 52.) C'est par une admirable oeconomie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites, qui n'aient point besoin de quelque chose de sensible. (Nouv. Essais L. I. ch. 1. § 5.)

Ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est-à-dire ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel) d'une cause générale et suprême, parce qu'autrement ... étant indépendans les uns des autres, ils ne pourroient jamais produire cet ordre, cette harmonie, cette beauté qu'on remarque dans la nature etc. (Nouv. Essais, Liv. IV. ch. 10. p. 407. et T. II. P. I. p. 56.)

§ 15.

Deus solus est unitas primitiva seu substantia simplex originaria, cujus productiones sunt omnes monades creatae aut derivatae et nascuntur, ut ita loquar, per continuas divinitatis fulgurationes, per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatam. (T. II. P. I. p. 26 et T. V. p. 45.) L'action de la créature est une modification de la substance, qui en coule naturellement et qui renferme une variation non seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la créature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle même pour être ce qu'elle est. (Théod. § 32.) Lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela Dieu seroit la cause du péché et même la cause unique. (Ibid. § 392 et T. I. Opera theologica p. 504—506.)

§ 17.

Dieu est la première raison des choses. .... Il faut ... chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance, qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente: car ce monde, qui existe, étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendans à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui; il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que l'entendement, qui en a les idées. ... Son entendement est la source des essences, et la volonté est l'origine des existences. (§ 7.)

Il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement. ... Platon a dit dans le Timée que le monde avoit son origine de l'entendement joint à la nécessité. D'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendèment, et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses sera l'objet de l'entendement, entant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal: c'est la région des vérites éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la cause idéale du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien. (§ 20.)

Il y a véritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu savoir son entendement et sa volonté. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais. (§ 149.)

L'homme est lui-même la source de ses maux, tel qu'il est, il étoit dans les idées. (§ 151.)

§ 19.

. . . Mens (quae), quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, id, quod intelligitur et id quod intelligit et intelligitur. (T. I. Resp. ad object. Wissowatii p. 13.) Animae non minus naturale est exercere actus reflexos, seu se ipsam intueri, quam alia extra se percipere, imo externa non cognoscit nisi per cognitionem eorum, quae insunt in ipsamet. (T. II. P. II. p. 145.) Cognitio verit tum necessariarum et aeternarum est id quod nos ab animantibus simplicibus distinguit (Cf. qq. T. I. P. II. p. 33. 34. 37) et rationis ac scientiarum compotes reddit, dum nos ad cognitionem nostri atque Dei elevat. Atque hoc est illud quod in nobis anima rationalis sive spiritus appellatur. Cognitioni veritatum necessariarum et earum abstractionibus acceptum referri debet, quod ad actus reflexos elevati simus, quorum vi istud cogitamus, quod ego appellatur et hoc vel illud in nobis esse consideramus. Et inde etiam est, quod nosmetipsos cogitantes, de ente, de substantia cum simplici tum composita, de immateriali et ipso Deo cogitamus, dum concipimus, quod in nobis limitatum est, in ipso sine limitibus existere. Atque hi actus reflexi praecipua largiuntur objecta ratiociniorum nostrorum. Ratiocinia nostra duobus magnis principiis superstructa sunt. Unum est principium contradictionis . . . Alterum est principium rationis sufficientis. (T. II. P. I. p. 24 et Theod. § 44.) La raison est l'enchainement des vérités. (Discours de la conformité de la foi avec la raison. § 1. § 63.)

Il y a des principes et des idées qui ne nous viennent point des sens . . . quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir. — Nous ne pensions pas même à la pensée, si nous ne pensions à quelque autre chose, c'est-à-dire aux particularités que les sens fournissent. — Il (Locke) n'a pas assez distingué . . . l'origine des vérités nécessaires dont la source est dans l'entendement d' avec celles de fait qu'on tire des expériences des sens et même des perceptions confuses qui sont en nous. — La preuve originaire des vérités nécessaires vient du seul entendement. (Nouv. Essais sur l'enten. p. 30. 31. 36. 171.) Certitudo perfecta ab inductione sperari plane non potest. (T. IV. p. 62 et T. II. P. I. p. 233.)

. . . Toute l'arithmétique et toute la géometrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle. (Nouv. Ess. p. 32 — 37.) Je ne saurois admettre cette proposition: tout ce qu'on apprend n'est pas inné. Les vérités des nombres sont en nous et on ne laisse pas de les apprendre. (Ibid. p. 42.) Peut-on dire que les sciences les plus difficiles et les plus profondes sont innées? Leur connoissance actuelle ne l'est point, mais bien ce qu'on peut appeller la connoissance virtuelle, comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant. (Ibid. p. 43. Avant-prop. p. 7. Medit. de cognit. verit. et ideis T. II. p. 18.) Les idées intellectuelles qui sont la source des vérités nécessaires ne viennent point des sens. (Nouv. E. p. 30. 37.) Les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier, qu'il y ait

beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire, et qu'il y ait en nous: être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement ... pourquoi s'étonner, que nous disions que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend. (Avant-prop. p. 7.) Je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous. (N. Ess. p. 42.) Bien souvent la considération de la nature des choses n'est autre chose que la connoissance de la nature de notre esprit et de ces idées innées qu'on n'a besoin de chercher au dehors. (p. 41.) La connoissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes. (p. 58.) Dieu seul est l'objet externe immédiat. (T. II. P. I. p. 217.) Nous voyons tout en nous et dans nos âmes. (Examen du P. Malebranche.) Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. (N. Ess. p. 67. et T. V. p. 458. 371.)

La volition est l'effort ou la tendance (conatus) d'aller vers ce qu'on trouve bon et loin de ce qu'on trouve mauvais, ensorte que cette tendance immédiatement de l'apperception qu'on en a. (Nouv. Ess. p. 131. p. 154.) La substance libre se détermine par elle-même et cela suivant le motif du bien apperçû par l'entendement, qui l'incline sans la nécessiter. (Théod. § 288 et Nouv. Ess. p. 145.) Quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au vrai et de la volonté au bien, il faut savoir, qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité: ainsi l'entendement est nécessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué. ... C'est qui fait que notre âme a tant de moyens, de résister à la vérité qu'elle connoît et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au coeur. (Théod. § 311.) La liberté ... consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la délibération, et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté et le reste en est comme le corps et la base. (Ibid. § 288. § 34.) Il ne faut pas s'imaginer cependant, que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre, comme s'il falloit être incliné également du côte du oui ou du non et du côté de différens partis, lorqu'il y en a plusieurs à prendre. (§ 35 et T. II. P. I. p. 292.) Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. (Théod. § 320.) Etre déterminé par la raison au meilleur c'est être le plus libre. ... Parler contre la raison c'est parler contre la vérité, car la raison est un enchainement de vérités. (Nouv. Essais p. 158.) Dieu seul est parfaitement libre. (Ibid. 131.) Il n'y a que la volonté de Dieu qui suive toujours le jugement de l'entendement. — Ce prétendu fatum, qui oblige même la divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté, c'est une heureuse nécessité, sans laquelle il ne seroit ni bon ni sage. (Théod. § 291. § 301.) L'âme est libre des actions volon-

taires où elle a des pensées distinctes, et où elle montre de la raison, mais ses perceptions confuses, réglées sur les corps, naissent des perceptions confuses précédentes, sans qu'il soit nécessaire que l'âme les veuille et qu'elle les prévoie. (T. II. P. p. **98.**) Tout ce qui arrive à l'âme dépend d'elle, mais il ne dépend pas toujours de sa volonté, ce seroit trop. (Théod. § **64.**) Il y a des actions spontanées qui sont sans élection et par conséquent qui ne sont point volontaires. (T. II. P. I. p. **76.**) Nous ne suivons pas aussi toujours le dernier jugement de l'entendement pratique en nous déterminant à vouloir, mais nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations, qui viennent tant du côté des raisons que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement. (Théod. § **51.**) Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme par tout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général et les actions libres en particulier ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle seroit véritablement incompatible avec la contingence. (§ **52.**) Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous n'appercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenoit plaisir de se tourner vers le nord, car elle croiroit tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvemens insensibles de la matière magnétique. (§ **50.**)

Les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la pneumatique que les corpuscules dans la physique. ... Les perceptions remarquables viennent par dégrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées. En juger autrement c'est peu connoître l'immense subtilité des choses qui enveloppe toujours et partout un infini actuel. (Nouv. Ess. Avant-prop. p. **11.**) — Ces petits perceptions sont (donc) de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que les corps .. font sur nous et qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. (Ibid. p. **9. 10.**) Si vous prenez votre uniasines ou inquiétude pour un véritable déplaisir, en ce sens je n'accorde point qu'il soit le seul aiguillon. Ce sont le plus souvent ces petits perceptions insensibles, qu'on pourroit appeler des douleurs inapperceptibles, si la notion de la douleur ne renfermoit l'apperception. Ces petites impulsions consistent à se délivrer continuellement de petits empêchemens, à quoi notre nature travaille, sans qu'on y pense. C'est en quoi consiste véritablement cette inquiétude qu'on sent sans la connoître, qui nous fait agir dans les passions aussi bien que lorsque nous paroissons les plus tranquilles. (Nouv. Ess. p. **147.**) ... Mais pour revenir à l'inquiétude c'est-à-dire aux petites sollicitations imperceptibles, qui nous tiennent toujours en haleine, ce sont des déterminations confuses, ensorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque, au lieu que dans les inclinations et les passions nous savons au moins ce que nous demandons ... C'est par là que nous ne sommes jamais indifférents, lorsque nous paroissons l'être le plus, par ex. de nous tourner à la

droite plutôt qu' à la gauche au bout d'une allée. Car le parti, que nous prenons, vient de ces déterminations insensibles. ... On appelle Unruhe en allemand le balancier d'un horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne sauroit jamais être parfaitement à son aise. — L'inquiétude est même dans la joie, car elle rend l'homme éveillé, actif, plein d'espérance pour aller plus loin. (Ibid. p. 123—125.) L'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures. (P. 148.)

Cependant cette prévalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître chez lui, pourvu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la raison. — Le pouvoir de l'âme sur les inclinations ne peut être exercée que d'une manière indirecte. (Théod. § 326. 327. § 64.) Nous sommes plus libres que nous ne croyons. Nos déterminations primitives ne viennent point de dehors. (T. VI. P. I. p. 229.) Au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plusieurs personnes d'esprit ont cru, il faut dire plutôt que nous ne sommes entrainés qu'en apparence et que dans la rigueur des expressions métaphysiques nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. — Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers est aussi durable, aussi absolu que l'univers même des créatures. (T. II. P. I. p. 56.) Il (l'esprit) n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la divinité. ... Notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires et découvrant les sciences, suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (pondere, mensura, numero) elle imite dans son département et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand. (Ibid. p. 37.)

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Inhalt.

	Seite
Vorrede	5
Einleitung	11
Charakteristik Leibnitz's	17
Darstellung und Entwicklung der Philosophie Leibnitz's	33
Anmerkungen	193
Belegstellen	273

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Feuerbach, Ludwig,

Ludwig Feuerbach's sämmtliche Werke

Bd.: 5

Leipzig 1848

Opp. 461 o-5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10603855-7